BIBL. NAZ.
VITT. EMANUELE III

LM
1064

NAPOLI

LM. 1064

c

INTRODUZIONE

ALLA

FILOSOFIA DELLA STORIA.

Digitized by Google

1408729

Proprietà letteraria

Digitized by Google

INTRODUZIONE

ALLA

FILOSOFIA DELLA STORIA

LEZIONI DI A. VERA

RACCOLTE E PUBBLICATE CON L' APPROVAZIONE DELL' AUTORE

DA

RAFFAELE MARIANO

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER

1869.

Digitized by Google

AVVERTENZA.

—

Questo libro, come il titolo stesso lo dice, contiene le lezioni sulla Filosofia della Storia dettate pel corso di tre anni scolastici (1862-65) dal prof. A. Vera nella Università di Napoli. Dopo averle raccolte, ci venne in pensiero di comporne un libro, che ha meritato l'approvazione dell'Autore, e presentarlo al pubblico come una introduzione allo studio della *Filosofia della Storia* di Hegel.

Crediamo che esso avrà anzitutto il pregio di raggiungere lo scopo interessante di divulgare, diffondere e, diremo quasi, popolarizzare la dottrina e il pensiero di Hegel; e più specialmente poi di mettere alla portata dell'intelligenza, in un certo senso comune, uno, a nostro avviso, dei più fertili prodotti di quell'ingegno sovrano. Perchè la *Filosofia della Storia* mostra in modo forse più chiaro quanto quel pensiero fosse alieno dalle astrazioni e [illegible] scolastiche, e quanta invece fosse in lui potenza di penetrare, comprendere e sommettere la realtà. Per lo che nudriamo fiducia che il nostro libro contribuirà grandemente a ingenerare e, per meglio dire, a fortificare la convinzione che la filosofia egheliana è la sola che risponda alle esigenze e soddisfi ai bisogni dello spirito dei tempi nostri.

Non sarà però questo solo il pregio o lo scopo del nostro libro. Si sa che in generale un libro è qualcosa molto complessa, che presenta lati ed aspetti mol-

Digitized by Google

teplici e differenti, e intorno al quale vari scopi si combinano e s'intrecciano. Un altro scopo soltanto vogliamo notare, che, se non più, non meno però del primo ci sembra considerevole ed essenziale. In questo libro si troverà un modello d'insegnamento; un modello di quella forma d'insegnamento exoterico, raro e difficile, che il Vera nelle sue lezioni suole con preëlezione seguitare, e che adopera poi con fine tatto e perfetta maestrìa. Intendiamo parlare di quell' insegnamento che, muovendo dall'estrinseco, si propone, secondo un processo e un movimento naturali alla mente, di condurre la mente stessa, e la conduce in effetti, all'intrinseco, all'intima e profonda natura delle cose; e nel quale, per usare l'espressione immaginosa di uno scrittore arguto e originale,[1] le mire sono sì elevate che l'intelletto resta avvinto e si sente quasi dall'Atlante ariostesco trasportato in alto. E qui, a maggior conferma della nostra opinione, ci piace lasciar la parola al nostro amico M. Vitto. Allorchè preparavamo questo libro, egli ci diceva in proposito queste tra le altre cose: — « Il nostro maestro Vera coi suoi lavori pubblicati sopra Hegel, pei quali ha consumato tutta la sua vita operosissima, non ha potuto indirizzarsi che ad una certa classe di lettori. In vece colle lezioni dettate dalla cattedra egli si è diretto quasi direi a tutti. Nelle lezioni si trova una guida, una scorta fedele per elevare la mente a più alti voli; la scorta, starei per dire, per quel primo muoversi di una mente ancor dominata dai pregiudizii verso la verità, quale si manifesta e si offre nel sistema egheliano. »

Accennati appena gli scopi precipui di questo libro, ci sia permesso dir qualche parola della sua eco-

[1] Eugenio Camerini. — Vedi la sua *Rivista Critica di libri vecchi e nuovi* — Anno I, pag. 187.

nomia interna, delle norme, cioè, e dei modi ai quali ci siamo attenuti nel condurre il nostro lavoro.

Tutti coloro che in un modo qualunque hanno fatto esperienza dell' insegnamento pôrto dalla cattedra, avranno di leggieri riconosciuto le necessità intrinseche e anche più estrinseche dalle quali è circondato. Chi parla dalla cattedra, a voler ben chiarire il suo pensiero, a ben illuminare il suo uditorio composto di gente per solito varia per forza d' intelligenza, di antichi discepoli, di nuovi vênuti e anche di semplici curiosi, è di sovente obbligato a ritornare su' suoi passi e qualche volta persino riprendere le cose *ab ovo* per rimettere innanzi alla mente e quasi trattar di nuovo punti già prima trattati, in quanto costituenti la necessaria presupposizione e il più saldo fondamento delle nuove teorie che prende ad esporre. Epperò il raccogliere fedelmente le sue parole ed offrirle al pubblico tali quali sono state da lui pronunziate sarebbe segno di pòco discernimento nel raccoglitore, oltrecchè sarebbe opera che non raggiungerebbe il suo scopo. L'atmosfera, l'ambiente è cambiato, e con esso le condizioni si sono benanche modificate. La scuola non è il pubblico; e ciò ch' è bene appropriato all' una, non è sempre fatto per accomodarsi alle esigenze dell' altro.

Convinti di questa verità, non potevamo riprodurre in questo libro tutto quanto il Vera credè dire e doveva dir dalla cattedra. Noi abbiamo sentito questo primo bisogno — come lo sentirebbe chiunque si mettesse ad un lavoro pari al nostro — di scegliere, raccogliere la sostanza delle materie trattate, e qualche volta ancora compendiarla, sceverandola da tutti quegli sviluppi accessorii e collaterali, relativi a punti già esaminati, i quali, deve supporsi, sono presenti al lettore. Nel soddisfare però a questo bisogno non abbiamo cre-

duto dover esagerare e spingere le cose tant'oltre da troncare i nervi e le congiunzioni indispensabili alla chiara esposizione. Onde, abbadando alla speditezza, abbiamo cercato d'altra parte non riuscire all'oscuro o al poco intelligibile.

Accanto a questo primo bisogno un altro non meno importante se n'è presentato. Non bastava spigolare e raccogliere i molti materiali, bisognava per dipiù ordinarli e ridurli ad unità. Di certo deve dirsi che questa unità, questo nesso esisteva, era intimo alle cose stesse. Ma dall'altro lato era naturalmente rimasto quasi latente e offuscato sotto l'originaria forma orale, discorsiva, frammentizia e quasi improvvisa. Era dunque per lo meno necessario metterla in risalto codesta unità e rendere rilevati e spiccanti il nesso e il passaggio da un'indagine all'altra, da questa teoria a quella. E noi che, avendo innanzi l'insieme dei materiali, avevamo ogni agio di comparare e ravvicinare le varie parti tra loro, ci siamo decisi, per provvedere al bisogno d'armonia, d'ordine, di sistema e di unità, a spostarli, secondo il bisogno. Onde non di rado quello' che stava prima lo abbiamo messo dopo, e così reciprocamente il dopo prima; e ciò non solo nel generale, ma anche nella esposizione delle singole teorie. Non di meno, per non abusare di quest'azione di ricomposizione e per non alterare d'avvantaggio l'esplicamento spontaneo del pensiero dell'autore, abbiamo talvolta stimato opportuno lasciare le cose quali erano. In qualcuno di questi casi forse il nesso e il passaggio potranno sembrare a prima vista poco manifesti. Meglio riflettendo però si vedrà che la sconnessione non è più che apparente; e l'intimo legame sarà chiaro per chi voglia tener conto di quel che precede e di quel che segue.

Finalmente in alcuni luoghi il pensiero dell' autore ci è parso lasciasse qualche lacuna, se non per sè, almeno pel lettore, e in alcuni altri facesse sorgere in noi qualche dubbio, siccome è da credere lo avrebbe fatto sorgere anche in altri. Per questo ci siamo permesso corredare il libro di qualche nota. Con le quali abbiamo guardato appunto a riempire qualche apparente lacuna ovvero a dileguare i dubbii, proponendoli a noi stessi e, secondo le nostre forze, risolvendoli. Ciò, lungi di nuocere, crediamo che conferisca sempre meglio all'esatta e adequata comprensione del pensiero dell'autore. Ad ogni modo così facendo non ci è sembrato trascendere il campo di un certo diritto, e forse più di un certo dovere. Noi che abbiamo raccolto dalla viva voce del Vera non solo le lezioni sulla Filosofia della Storia, ma anche quelle sulla Storia della Filosofia che durano già da sei anni e tuttavia continuano,[1] dobbiamo essere abbastanza penetrati del suo pensiero e abbiamo perciò stesso il diritto e il dovere, ove ne sia d' uopo, di esplicarlo e renderne conto.

Rimangono la forma e lo stile dati a questo libro.

[1] L'accennare qui alle lezioni sulla storia della filosofia non è fuori di proposito. Non si ha da credere che la filosofia della storia e la storia della filosofia siano due cose affatto scisse e l'una dall'altra indipendenti: al contrario, tra loro havvi nesso e intima concatenazione. La scienza è unità, organismo, sistema, ove ciascuna parte implica il tutto. Se la filosofia della storia è l'idea della storia, la storia della filosofia è la storia dell'idea. In quella è l'idea che si è manifestata nel mondo esteriore e sensibile. In questa l'idea che si è rivelata a se stessa. Senza la storia della filosofia non si determina l'ultimo stadio necessario e assoluto dell'idea, non si può, cioè, costituire la filosofia che storicamente e speculativamente la vince sulle altre, contenendole e sorpassandole a un tempo. Ed è da questa filosofia, come più oltre nella nostra *Prefazione* ci studieremo di mostrare, che dipendono le sorti della filosofia della storia. Donde apparisce che l'essere e la cognizione della filosofia della storia si avvantaggiano della storia della filosofia come di un proprio sostrato e di una necessaria presupposizione.

Conservare, per quanto è possibile, l'espressione, la maniera e il dettato originali delle lezioni, è stato per noi come un sacro dovere che ci siamo imposto, e ciò a fin di lasciare all'opera del Vera il suo sapore natìo, la sua spontaneità, esempi famosi e non facili ad uguagliare di naturalezza e di grazia, e di non turbare in pari tempo quella nitidezza, ond'egli in modo raro e quasi unico circonda ed illumina la manifestazione del suo pensiero.[1] Ma vi ha di più, ed è che codesta tra-

[1] Abbiamo sentito ripetere soventi volte essere il Vera capace ed esperto scrittore francese, non italiano. E che in francese abbia egli scritto i più grandi lavori, è un fatto; ma dedurne la sua insufficienza come scrittore italiano, non è naturale nè logico. È anzi opinione interamente erronea e falsa, in quanto non resiste alla più semplice riprova materiale. Basta di fatto leggere i suoi lavori originali italiani. Fra gli altri *Amore e filosofia.* — *La pena di morte.* — *Le prolusioni alla storia della filosofia e alla filosofia della storia*, lette a Napoli nel 1862 (Vedi il volumetto in 8°, Napoli, 1863). Forse egli non sarà scrittore italiano per certuni; ma lo sarà senza fallo per chi sa tenere in giusto pregio la chiarezza del pensiero, la naturalezza, la semplicità dell'espressione, il tatto, la misura, la giusta proporzione delle parti e l'accordo e l'armonia dell'insieme. Similmente lo sarà da chi intende che non è il volume, la quantità, cioè, ma il contenuto, la qualità dello scritto che determina il valore e l'importanza dello scrittore; e che un grande autore ha la stessa ambizione del grande artista, al quale pur d'aver fecondata e creata una vera opera d'arte, in luogo di cedere alla furia di concepire e produrre in gran copia lavori imperfetti e mediocri, sembrerà aver speso bene la vita nel culto dell'ideale, di quel desìo ardente, infinito, che l'agita e lo commove. Le son cose elementari, — lo sappiamo — eppure non di rado uomini maturi fan le viste di dimenticarle. Sì strano fenomeno non è però difficile a spiegare: l'opinione accennata costituisce un mero giudizio preconcetto, mentre parecchi che l'enunziano non hanno visto nemmeno di lontano gli scritti italiani del Vera. A costoro ci piace riferire un curioso particolare. Allorchè il Vera nella solenne riapertura dell'Accademia scientifico-letteraria di Milano ebbe letto *Amore e Filosofia*, vi fu chi, attribuendogliene il concetto e la testura, pur pensò, che nella purezza e venustà del dettato, nel colorito poetico e in quella freschezza giovanile e sorridente dell'espressione fosse da vedere il tocco di un abile correttore. Il particolare è un po' minuto, è vero, ma cade molto a proposito.

sparenza e lucidità di espressione, codesta forma semplice, ingenua, senza pretensione, eppure non senza una certa eleganza e movimento, dovevamo con tanta maggior cura lasciare integra e inviolata, primieramente perchè essa mostra che un pensiero profondo, intimo e originale, purchè intenda se stesso, non si disgiunge dalla schiettezza e dalla precisione. Ed inoltre perchè essa costituisce una prova novella, fra le tante altre, che il pensiero di Hegel non è più pel Vera il pensiero di un altro, ma è divenuto il suo proprio pensiero; che egli, il Vera, non è il ripetitore, ma l'interprete del pensiero di Hegel; e che perciò stesso, esponendolo, quasi lo rinnova e, nell'atto che lo riproduce, lo allarga, lo svolge e a dir così lo rigenera.

Per rendere intanto il nostro lavoro in qualche modo più compiuto, ci è sembrato cosa opportuna farlo precedere da una prefazione, nella quale, mirando a determinare la natura e a segnare i limiti del libro, abbiamo gettato un colpo d'occhio generale sullo stato della scienza in rapporto alla filosofia della storia.

Napoli, gennaio 1869.

RAFFAELE MARIANO.

Digitized by Google

PREFAZIONE.

LA FILOSOFIA DELLA STORIA E L'IDEALISMO.

I.

In un certo senso la storia, considerata in sè, obbiettivamente, in quanto storia, fa con l'universo una sola e stessa cosa. Perchè se per storia in generale si vuole intendere una certa energia di moto e di sviluppo, l'universo, si può dire, è appunto quest'energia ad ogni momento e in tutte le sfere della sua esistenza. Se non che alla storia propriamente detta non può accordarsi un senso così universale e generico La storia intesa nel senso proprio e speciale è opera dello spirito. E come tale, se ci facciamo a considerarla sotto una forma subbiettiva, cioè dire, come riproduzione del fatto storico, narrazione storica, mentre da un lato deve ammettersi che questa forma della storia non ha cominciato ad esistere nè lo poteva se non al punto in cui lo spirito erasi elevato a un certo grado di riflessione, aveva acquistato una certa forza di ritornare su se stesso; dall'altro, sin dai primi e più oscuri albori di questa riflessione, di questo stato cosciente, noi incontriamo i tentativi e le tracce della storia, noi vediamo lo spirito intento a ripiegarsi su se stesso e a trasformare l'esterno

in rappresentazioni e immagini interne. Questo fenomeno è al tutto naturale, nè è quindi da mostrarsene punto sorpresi. L'uomo nella storia vede se stesso, vi vede il prodotto della sua attività, l'opera delle sue mani. Di qui anche la curiosità, l'interesse e la predilezione, che tutti più o meno sentiamo per la storia e in generale per quanto alla storia si riferisce.

Per lungo tratto però questo riconoscere se stesso nella storia è stato per lo spirito e doveva essere un fatto istintivo, irriflesso e virtuale più che uno stato di consapevolezza lucida e sviluppata. Lo spirito, è vero, ha sin dal bel principio riprodotto gli eventi storici; ma questa non era che riproduzione immediata, sensibile, naturale, una spiritualizzazione, a dir così, tuttora materiale. Finchè la distinzione, la scissura originaria tra sè e l'obbietto era conservata, questo collocavasi innanzi allo spirito sempre come obbietto estrinseco e indipendente. Tra l'uno e l'altro eravi un certo rapporto, per cui, l'uno sull'altro riflettendosi, al pensiero era dato foggiare in qualche modo l'obbietto. Ma da un altro canto l'obbietto in fondo mostravasi ribelle ad una compiuta penetrazione; onde il pensiero non sapeva determinarne l'intima natura e la necessità intrinseca. Così la storia era ciò che poteva essere; era storia materiale, un'accozzaglia, cioè, un novero di eventi sconnessi e fortuiti. Che se col tempo si cercò talora adattarvi qualche spiegazione, e si cominciò poscia a ricongiungere gli avvenimenti a certe cagioni; queste come quella d'ordinario rimanevano altrettanto estrinseche, accidentali e arbitrarie quanto i fatti ai quali si applicavano. La storia, questa *vox ferrea*, per dirla con Virgilio, riducevasi allora all'umile ufficio di *maestra della vita* — *Historia testis temporum.... vita memoriæ.... magistra vitæ....* — è così che l'avea de-

finita Cicerone (*De Orat.*, lib. II). Attingervi ammaestramenti per l'avvenire e regole di condotta per casi identici: ecco lo scopo cui si credeva potesse servire. E per simil guisa se ne disconosceva la natura essenziale, il carattere proprio e distintivo, secondo il quale la ripetizione identica degli avvenimenti è impossibile. Al di fuori dell'unità sostanziale del pensiero e della storia, le leggi di questa dovevano per quello rimanere occulte e nascoste.

Ma la storia ha forse le sue leggi? E se le ha, quali sono e quali possono essere queste leggi?

II.

Vedere se e quali leggi abbia la storia è argomento difficile e malagevole a trattare in modo estrinseco e sotto una forma generica e indeterminata. Noi non ci arrischieremo su questo campo immenso. Dobbiamo bensì limitarci a qualche breve considerazione.

Se la storia non fosse governata da alcun principio, da alcuna legge, legge, se si vuole, propria e speciale, ma assoluta quanto quella che regola l'esistenza di un ente altro qualunque, la pianta o l'animale, per esempio, non pur la filosofia della storia sarebbe impossibile, ma la storia stessa diverrebbe un puro fatto irrazionale.

Si può dire che l'esistenza di leggi nella storia è un presupposto implicito di quella stessa posizione che il pensiero irriflesso e inconsciente ha preso e seguita comunemente a prendere rimpetto alla storia. Perchè il pensiero che afferma e proclama la storia essere la maestra della vita, non può concepirla come il mero prodotto dell'arbitrio, del capriccio o del caso. Se a certe

cause attribuisce certi effetti, e se a cause identiche crede corrispondano identiche conseguenze, vuol dire che esso, se non vede, intravvede un non so che, una certa necessità che ha condotti e sviluppati gli avvenimenti storici. Ed è questa necessità che gli s'impone e quasi inconsciamente lo spinge a darsi conto e spiegazione di tali avvenimenti. Certamente sfugge a questo pensiero la vera spiegazione, il vero rapporto tra il fatto e la necessità che lo ha generato, e soprattutto poi gli sfugge l'insieme dei rapporti, appunto perchè non si è elevato al concetto dell'unità assoluta e ideale della storia. Ma ad ogni modo questo pensiero, incapace a determinare le leggi della storia, ne presuppone l'esistenza; esso le porta in sè come sostrato virtuale di se stesso e, benchè istintivamente, vi crede e le afferma.

Ma si guardi la cosa in modo un po'più diretto. La storia è il prodotto dell'attività dello spirito. Ciò è chiaro, ed è ancora più chiaro che lo spirito ha proprie leggi che ne costituiscono la natura e ne determinano l'energia. Chè se nello spirito vi possono essere sviluppi, anzi ve ne sono, nella sua sostanzialità poi esso rimane sempre a se stesso identico; esso è sempre lo spirito; ed oltre a ciò le leggi costanti della sua natura si rivelano precisamente attraverso il moto incessante e i successivi sviluppi. Ora la storia in quanto manifestazione ed estrinsecazione dello spirito non può non sottostare alle sue leggi, e deve necessariamente in sè rifletterle e riprodurle. Per semplificare, le leggi dello spirito possono ridursi a queste due essenziali: libertà e sviluppo. Essenza dello spirito è la libertà, e questa essenza esso deve svolgere e realizzare secondo un processo immanente, graduato e progressivo. Questo modo di semplificare, come ogni semplificazione in generale, è astratto e indeterminato. Non basta in vero

dire essenza dello spirito essere la libertà: l'importante sarebbe poscia di determinare le varie forme sotto le quali la libertà esiste, e le varie sfere nelle quali diramandosi si manifesta. Non per tanto, preso qual'è, questo modo generico di considerare la cosa già basta per mostrare che non si sfugge alla necessità d'ammettere l'esistenza di leggi nella storia. Il generatore non può nella generazione astrarre dalle leggi di sua natura; anzi non genera che generando secondo tali leggi. E se è così, la storia sarà l'esponente e come a dire la risultante di quella duplice legge dello spirito. Essa rappresenterà appunto e costituirà quel processo d'evoluzione, attraverso il quale per gradi sempre più progressivi e meglio sviluppati, lo spirito va elevandosi alla realtà della sua essenza e attuando nelle varie sfere di sua attività la potenzialità intima di sua natura.

III.

La storia dunque ha le sue leggi.[1] E queste sono, nè altre possono essere, le leggi stesse dello spirito. Determinare in concreto la natura di queste leggi, e mostrare come la storia non è che la rivelazione perenne di esse: tal'è l'obbietto proprio e speciale della filosofia della storia.

Se non che in ciò, in questa determinazione, sta l'essenziale e insiememente il difficile. Perchè, quale sarà mai il principio, la cui mercè si potrà giungere a fissare, a determinare le leggi della storia? E questo vale quanto domandarsi quale sia il principio, sulla cui base ha potuto sorgere e fondarsi la filosofia della storia.

[1] Vedi Cap. primo, I. — *Generalità.*

Codesto principio ci troviamo averlo già accennato. Era impossibile determinare le leggi della storia al di fuori dell' unità sostanziale del pensiero e della storia. Dopo però averlo accennato, qui è necessario chiarirlo.

IV.

Vico nel mettere insieme e pubblicare le sue indagini intorno alla natura comune delle nazioni diede al libro il titolo di *Scienza Nuova*. L' espressione, a dir vero, rispondeva alla cosa. Egli che primo avea avuto l' intuizione di una legge eterna della storia, in questo senso potè a buon diritto impiegare quel titolo. La filosofia della storia poteva, come può tuttavia, dirsi una scienza nuova. Ma per qual ragione è dessa una scienza nuova, ed è forse più nuova della scienza stessa o della filosofia?

Taluno ha detto la filosofia della storia essere una scienza nuova, una scienza ch'è stata ultima ad apparire, perchè doveva riuscire assai difficile distrigare i fatti improntati del suggello della necessità, della legge e della legge una della storia, attraverso il caos immenso dei fatti umani. Era naturale che la ragione, affogata tra le apparenze arbitrarie e la tenebra degli accidenti infiniti, rimanesse per lunga pezza impotente a cogliere e ad afferrar se stessa. [1]

Noi non possiamo ammettere questa spiegazione. Primieramente, faremo osservare che l'argomento è troppo generico e indeterminato, in quanto non si applica solo alla filosofia della storia, ma potrebbe bensì applicarsi, e *a fortiori*, alla filosofia stessa. Perchè, se

[1] Vedi Fiorentino: *Lettere sovra la Scienza Nuova*, Firenze, 1865, pag. 34 e seg.

difficile era cogliere la legge, l'elemento assoluto tra gli accidenti innumerevoli della storia, ancor più difficile avrebbe dovuto essere cogliere l'obbietto assoluto della filosofia, — della quale la filosofia della storia non è che una parte — attraverso il mondo infinito dei fenomeni. Eppure così non è accaduto. Ma inoltre il punto essenziale a nostro modo di vedere, e che nello esame della questione pare sia stato trascurato, è di sapere se la filosofia della storia fosse più nuova della filosofia, della vera filosofia, che per noi è l'idealismo assoluto.

Situandoci in questo campo, non esitiamo ad affermare che la filosofia della storia non ha potuto comporsi, se non in tutti i suoi particolari, per lo meno quanto alle sue basi costitutive e fondamentali, ad organismo intero e perfetto che come un risultato della nuova metafisica. Per lo che, se la scienza della storia è una scienza nuova, non è nuova che allo stesso titolo e altrettanto quanto è nuova la scienza in generale, vale a dire, non è più nuova nè più vecchia dell'idealismo assoluto.

Una rapida dimostrazione di questo punto, lungi di allontanarci dal nostro obbietto, ci condurrà direttamente a riconoscere qual fosse il principio che poteva adergere la storia, la volgare educatrice della vita, la curiosa narratrice di fatti ed eventi, al grado e alla dignità di scienza e rendere alla sua esistenza il valore e l'importanza del sistema.[1]

[1] Vedi cap. primo, III, ove si discorre intorno al se e in qual senso la filosofia della storia sia una scienza nuova. Sarà agevole scorgere che il nostro modo di vedere corrisponde pienamente al pensiero del Vera. Solo è forse bene notare, che mentre questi colà si contenta di accennare appena al punto determinante della questione, noi invece stimiamo conveniente svilupparlo alquanto e completarlo.

V.

L'idea e l'idealismo in un certo senso sono antichi quanto il mondo. Egli è vero che Aristotele disse di Anassagora che fu come un uomo sobrio che comparisce in mezzo a tanti briachi. Ed è pur vero che Cicerone disse di Socrate essere stato il primo a far discendere la filosofia dal cielo in terra. Aristotele nel suo linguaggio riciso volle dinotare quel punto in cui la filosofia abbandona la sfera dell'esteriorità sensibile e comincia ad entrare nella sua propria sfera, quella del pensiero e dell'intelligenza. Cicerone sotto un'espressione figurata mostrò aver saputo riconoscere quel momento fortunato e decisivo, in cui la coscienza umana si ripiega su se stessa per cercarvi i principii assoluti delle cose, onde questi son concepiti non più come qualcosa d'estrinseco, ma d'intrinseco alla coscienza. Tuttavia non è nella Grecia che l'idealismo comincia ad apparire. *Primo sole nitens, primos tulit India flores.* Così dell'Oriente cantava già il poeta.

E di fatto in tempi molto primitivi l'Oriente ci si offre come il campo ove l'idea e l'idealismo assumono forme svariate e non di rado spiccanti per la profonda intimità con se stesso che il pensiero sembra aver raggiunta. Inoltre anche nella Grecia tutto il movimento della filosofia antesocratica rappresenta, benchè inconsapevolmente, un movimento idealistico. Il che è facile riconoscere quando si consideri che le varie scuole che cooperarono allo sviluppo del pensiero filosofico, tutte furono intente a determinare un principio assoluto e universale delle cose. E questa specie di principio sic-

come ogni principio in generale, non può in sè essere un obbietto sensibile, ma un ente intelligibile e ideale.

Fu però con Platone e Aristotele che l'idealismo cominciò a rivestire la forma sua propria e determinata. In queste due grandi menti l'idea si manifestò, in quanto idea consapevole di se stessa e si affermò principio universale delle cose. Si può dire in vero che Platone ed Aristotele giunsero entrambi a quest'unico e stesso risultato di considerare l'idea come principio delle cose. Per Platone l'idea è il principio dell'essere e della cognizione, e senza le idee le cose non sarebbero, nè sarebbero conosciute. Per Aristotele havvi in ogni cosa un elemento potenziale, la materia, e un elemento formale o la forma, ed havvi poi l'atto, l'energia, nella quale la materia e la forma sono unificate. Per siffatta guisa l'atto, l'energia apparisce come rispondente all'idea ed è una riproduzione più sviluppata e più concreta del principio platonico.

Ma malgrado ciò si può forse affermare che l'idealismo e la filosofia avevano così raggiunto il vero grado di loro esistenza reale, concreta e perfetta? Noi non lo pensiamo, nè crediamo che altri possa pensarlo.

Quanto all'idealismo orientale fa appena bisogno ricordare che sono la fantasia e l'immaginazione che predominano nell'Oriente. Onde le imperfezioni e i difetti propri di questa potenza dello spirito si riflettono nella sua filosofia. L'idealismo orientale è un idealismo immaginoso, che perciò stesso riesce a generalità vaghe, astratte e indeterminate. E qui cade in acconcio avvertire contro le facili esagerazioni di alcuni che l'Oriente vuol essere inteso e studiato per se stesso, per quel che in sè vale. Certamente la consapevolezza filosofica da noi conquistata illumina l'Oriente, serve anzi per dargli quel posto, quel si-

gnificato e quel valore che, considerato in sè e per sè, non avrebbe. Ma non si può nè si deve introdurre nell' Oriente elementi che non gli appartengono e che son propri della pienezza del pensiero occidentale.

Quanto al periodo antesocratico se ne trova condensata la critica in poche ma significanti parole di Hegel.[1] « Come principio, egli dice, abbiamo incontrato l' essere, il divenire, l' uno: questi, è vero, sono pensieri universali, non sensibili, nè sono rappresentazioni della fantasia; ma il loro contenuto e le loro determinazioni sono tolti dal sensibile, ovvero essi sono pensieri contenuti in qualche determinazione. » E quel che Hegel dice dell' essere, del divenire e dell' uno si applica esattamente anche all' atomo. Rimane Anassagora. Egli cominciava un suo libro con questo detto memorabile: « Tutte le cose erano mescolate e confuse: l'intelligenza le distinse ed ordinò » (Diog. Laerz., II, 6). Mentre però Anassagora proclama l' intelligenza qual principio dell' universo, non sa poi attuarlo e determinarlo. Al dir di Platone nel *Fedone*, dopo averlo proclamato, lo lascia da banda e non sa che farsene: invece di servirsi dell' intelligenza per spiegare l' ordinamento delle cose, si serve dell' aria, dell'etere, dell'acqua e procede come se l' intelligenza non esistesse.

Socrate è propriamente colui che segna il punto di distinzione tra la filosofia precedente e la susseguente. Il principio socratico però è un appello alla coscienza, all' *Io* subbiettivo e individuale. Socrate così indica la buona via per giungere alla soluzione del problema della ragione. Se i principii o il principio delle cose non è in noi nè lo ricerchiamo in noi e nel nostro pensiero, invano andrà ricercandosi al di fuori, nell'esterio-

[1] Vedi Hegel: *Geschichte der Philosophie — Anassagora*, in principio.

rità che ci circonda. Tale è il significato profondo del *conosci te stesso*. Ma Socrate non giunge nè può giungere alla soluzione del problema, perchè non sa determinare il valore assoluto dell'*Io*, e pertanto la coscienza, il subbietto si distingue tuttora dal suo obbietto. Fin qui dunque nessun dubbio che l'idea non esiste nella sua vera essenza, in quanto principio uno e assoluto dell'universo, che ha acquistato coscienza di se stesso.

Là ove si può a prima giunta provare una certa esitazione è innanzi a Platone ed Aristotele. Ma più seriamente considerando si può riconoscere che anche con Platone e con Aristotele l'idea non raggiunge la sua esistenza compiuta e concreta.

E per vero, se la dottrina platonica è una dottrina propriamente idealistica, perchè l'idea vi è messa come l'essenza delle cose e la dialettica come la forma stessa dell'idea, e quindi come la forma stessa delle cose; pure l'idea vi è intesa come un principio in qualche modo estrinseco alle cose, che non si vede come ad esse si congiunga e si comunichi. Sotto questo rapporto Aristotele è stato più esplicito. Per lui l'idea è energia, è atto: essa produce le cose, ed in queste si attua e si estrinseca. Onde da Platone ad Aristotele havvi differenza e progresso. E codesta differenza diviene soprattutto sensibile nella teoria dell'assoluto. Per Platone l'assoluto è il bene. Egli dice (*Republ.*, lib. VI): « .... se la scienza e la verità son belle, il bene le sorpassa in bellezza.... E bisogna dire che il bene non solamente fa che gli obbietti della cognizione possono essere conosciuti, ma dà loro l'essere e l'essenza, il bene non essendo l'essenza, ma sorpassando l'essenza in dignità e in potenza. » Egli però, non determinando la natura del bene, fa nascere il dubbio se non avesse per avventura pensato il bene come un alcunchè di distinto, di trascendente e di estrinseco

alla scienza, alla verità, all'essenza. Invece Aristotele concepisce l'assoluto come il primo motore, e così accorda all'assoluto una natura più concreta, più efficace e più energica. Non di meno anche questo concetto del primo motore non va esente da ogni difetto. Perchè quando Aristotele dice (*Phys.*, VIII, 5.): « . . . . il motore deve essere così fatto che per distinguersi da ciò con cui muove, dev'essere immobile; » fa anch'egli sospettare che abbia voluto mettere questo suo motore immobile in disparte e considerarlo come un agente esteriore all'ente mosso. Per modo che anche qui l'unità sarebbe rotta e la fusione, la compenetrazione del motore e del mosso resa impossibile. E l'identico difetto si potrà altresì scoprire nel suo più profondo concetto dell'assoluto in quanto pensiero del pensiero. Ma checchè sia di queste incoerenze e di questi lati vulnerabili che qua e là presentano tali dottrine, la platonica e l'aristotelica, guardando al pensiero fondamentale che le ispira, rimane vero che, mentre da un lato il risultato supremo al quale arrivano è, come già dicevamo, uno e lo stesso; dall'altro poi uno e lo stesso è anche il difetto che le rende insufficienti e imperfette. Esse non hanno realizzata l'idea in tutte le sue sfere, nè in modo concreto e sistematico.

VI.

E qui per riassumere il nostro pensiero entro i limiti che ci siamo imposti, ricorderemo senza più che bisogna giungere ad Hegel per trovare l'idea realizzata in modo uno, concreto e sistematico.

Quanto al periodo intermedio tra la filosofia greca e la tedesca, e più specialmente l'egheliana, che di

questa è la sintesi e il coronamento, senza pretendere che il pensiero filosofico siasi oscurato e caduto in uno stato di letargo e languore, si può piuttosto ammettere che di tempo in tempo ha vibrato raggi luminosi, i quali per vivacità e gagliardìa hanno impresso tracce profonde e incancellabili sul cammino della scienza. Se non che i punti più salienti che il pensiero è andato segnando in questo tratto della sua carriera, non sorpassano in altezza ed importanza i risultati ultimi della filosofia greca. E facendo anche da ciò astrazione, è facile accorgersi che le varie direzioni dal pensiero seguite per raggiungere la soluzione del problema della scienza, in fondo rappresentano dei tentativi, dei precedenti, son quasi uno stato di fermento e di preparazione pel movimento germanico e per lo sviluppo del pensiero egheliano.

In vero realizzare l'idea in modo uno, concreto e sistematico vuol dire primieramente che l'idea giunge alla piena coscienza di se stessa, si riconosce qual'essa è e può essere, vale a dire, in quanto spirito, o più esattamente in quanto pensiero assoluto. Per modo che non più l'idea è innanzi al pensiero, nè dal pensiero si distingue, siccome il pensiero a volta sua non più contempla l'idea, all'idea non più aspira, senza saper l'idea abbracciare e comprendere. In vece l'idea è essenzialmente spirito o pensiero, e lo spirito o il pensiero è essenzialmente idea. Essi si sono reciprocamente penetrati e trasfusi, per guisa che la dualità, la scissura di soggetto e di obbietto trovasi qui annullata o meglio vinta e superata. E così il pensiero, come adequato all'idea, è nelle cose, alle cose si comunica; anzi, senza identificarsi con alcuna di esse, è le cose, perchè è desso che pensandole le ha fatte, e ripensandole le rifà.

Inoltre realizzare l'idea in modo uno, concreto e

sistematico, vuol dire realizzarla nelle varie sfere della sua esistenza, dimostrandone da un lato la differenza specifica e riconducendole dall'altro alla loro unità sostanziale. Triplice è la sfera dell'idea: la logica, la natura e lo spirito. È l'idea in quanto spirito, che pone la logica e la natura, e le pone per sè. Senza questa posizione, posizione che ad un punto stesso è negazione della logica e della natura, l'idea non potrebbe essere in quanto idea-spirito o più propriamente idea-pensiero. Perchè l'idea acquisti la coscienza di sè e sia idea concreta e una; perchè il pensiero sia vero pensiero, bisogna ch'esso esca fuori di sè, si ponga in qualche modo come un essere a se stesso opposto, e quindi da questo essere opposto, non estraneo a se stesso, e posto da sè e per sè, faccia su se stesso ritorno.

E di fatto la logica possiamo rappresentarcela come quella sfera, nella quale l'idea esiste in quanto idea pura e di se stessa inconsapevole. In questa sfera l'idea è, ma non è in quanto idea, e per ciò stesso non manifesta nè si manifesta, perchè essa vi pone semplicemente la serie dei principii, delle determinazioni, degli elementi assoluti e universali che sono la condizione di ogni manifestazione e in ogni manifestazione penetrano come contenuto logico. Esaurita una volta a traverso le sue opposizioni, questa trama di nozioni, di pure categorie, l'idea nega in qualche modo se stessa, in quanto logica, si divide da se stessa estrinsecandosi, manifestando e manifestandosi. L'idea diviene idea-natura. Ma l'idea che, in quanto natura, manifesta e si manifesta, non ancora si manifesta a se stessa, e affinchè possa attuare la sua vera essenza, essa deve appunto manifestarsi a se stessa. Ciò implica un ritorno dell'idea su se stessa, implica un'altra sfera, e questa è la sfera dello spirito. L'idea in vero non potrebbe ma-

nifestarsi a se stessa, se non si fosse manifestata nella natura, nè si sarebbe manifestata nella natura, se non fosse esistita in quanto idea logica. Così l'idea nello spirito è per sè e rientra nella sua vera unità. Nell'idea dello spirito sono contenute, come momenti subordinati ma necessari, la logica e la natura. Lo spirito è superiore, ma presuppone la logica e la natura, nè potrebb'essere senza di esse. Ma come queste tre sfere hanno una funzione al tempo stesso speciale e generale, mentre, se per un verso ciascuna deve muoversi nei propri limiti, per un altro poi non può in questi assolutamente rinchiudersi, ma è con le altre intimamente connessa; come qui, per così esprimerci, le parti sono pel tutto e nel tutto, ed il tutto per le parti e nelle parti; così nell'atto che nello spirito trovansi idealmente, e perciò stesso anche realmente, involute la logica e la natura, reciprocamente nella logica e nella natura vi sono dati, possibilità che implicano e presuppongono l'esistenza in esse dello spirito; anzi, esse non sono che in quanto in sè e virtualmente contengono lo spirito. Donde apparisce che non si può scindere la logica dalla natura e dallo spirito, nè la natura e lo spirito dalla logica; ma che la vera idea, l'idea assoluta non può essere che l'idea sistematica.[1]

Queste poche considerazioni accennano appena e in modo estrinseco alla dimostrazione della realizzazione sistematica dell'idea. La dimostrazione vera e intrinseca bisogna cercarla nell'idea stessa e nello sviluppo stesso del sistema.

Ora gli è per l'appunto Hegel, ed Hegel solo, che pel primo ha saputo in tal guisa realizzare l'idea. Per lo che dal punto di vista dello svolgimento storico del

[1] Vedi Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, § 573-578, e 1re et 2me *Introduction du Traducteur*.

pensiero l' idealismo assume con Hegel forma compiuta e perfetta, e riveste i caratteri essenziali della scienza: la dimostrazione e la sistematizzazione.

VII.

Innanzi questo momento era forse possibile la filosofia della storia?

Ripigliando qui il filo dell' indagine relativamente alla filosofia della storia, se bene sono intese le cose accennate, dev' essere manifesto che senza questo idealismo per dir così nuovo, perchè è la prima volta che diviene sistema, la filosofia della storia mancava del suo fondamento, della base essenziale, sulla quale solo poteva sorgere e costituirsi. Non ci voleva meno dell' idea sistematica, di questa idea che penetra nel tutto e in tutto si riconosce, benchè sotto forme diverse, come principio di se stessa, perchè la filosofia della storia potesse esser costruita.

Trattavasi in vero di determinare i principii, le leggi della storia, e leggi assolute, perchè fuori dell' assoluto non havvi scienza, ma il caso e l' accidente; e quindi senza leggi assolute non poteva esservi scienza della storia. Non vi era se non il pensiero che potesse fissarle e determinarle queste leggi; mentre le avrebbe invano ricercate al di fuori di sè, quando fosse stato incapace di attingerle e rintracciarle in se stesso. E sotto altra forma, se queste leggi fossero state estrinseche al pensiero, da esso indipendenti e trascendenti la sua essenza, il pensiero non avrebbe potuto giammai raggiungerle e determinarle. Ma per ciò fare, per sentire cioè in sè il potere e il diritto di dettare le leggi alla storia, doveva ele-

varsi e riconoscersi adequato all'idea assoluta, in quanto logica, in quanto natura e in quanto spirito.

Allorchè il pensiero ebbe per tal guisa penetrato la sua intima essenza, rivolgendosi alla storia, ne riconobbe l'unità consustanziale con sè, e fu per natural conseguenza condotto a concepirla come l'opera e il prodotto, come la rivelazione estrinseca e materiale di se stesso, come; a dir così, il riscontro e la riprova nel campo della realtà sensibile di sè, della sua natura e delle sue leggi. In una parola esso concepì la storia come pensiero assoluto in quel momento della sua esistenza, in cui discende nella sfera dello spazio, del tempo e del moto, nella sfera della natura e dello spirito finito e vi si manifesta; e manifestandovisi non lo può altrimenti che in conformità delle sue leggi essenziali.

Adunque la filosofia della storia è una scienza nuova quanto lo è l'idealismo assoluto, perchè è sulla base di questo ch' essa sorge e si eleva. Essa si produce e grandeggia come una conseguenza diretta, come un'immediata applicazione dell'idea sistematica.

VIII.

Ed ecco perchè solo ad Hegel vien fatto di costruire una filosofia della storia che sia scienza della storia. Nè vuolsi dimenticare che per questa ragione stessa, per la quale gli vien fatto di dare a questo ramo della scienza quelle grandiose proporzioni che gli spettano, egli è anche colui che primo può riuscire e riesce a fondare una filosofia del diritto, una filosofia dell'arte e una filosofia della religione; e questo non solo, ma a tracciare bensì una storia del diritto,

dell' arte e della religione. Ecco perchè tutti gli sforzi fatti innanzi di lui per determinare i principii della storia sono delle prove, dei tentativi che non concludono nè possono concludere ad un risultato soddisfacente e reale.

Bossuet, Montesquieu, Herder, Schlegel sono nomi che la storia della scienza non metterà ora nè mai nella tenebra dell' oblio. Sono prodromi preziosi e importanti pel pensiero, che, riconoscendo in essi i gradi sempre più intensi, benchè sempre incompiuti, della sua attività per scoprire il vero storico, è indótto a riposare con miglior coscienza e più intera sicurtà negli ultimi risultati ottenuti come più conformi e più rispondenti alla ragione e alla natura delle cose. E tale, per dirla di passaggio, è tra gli altri uno dei capitali vantaggi che nel costruire una teorica qualunque si cava dall' esame critico dei suoi precedenti storici. Ma e Bossuet e Montesquieu e Herder e Schlegel non fanno che avventurare teoriche parziali, incompiute e accidentali, che sono il riflesso del difetto nella loro mente di principii metafisici e di un pensiero sistematico. Ed è naturale che a questi nomi dobbiamo aggiungerne anche un altro: Vico.[1]

Vico certamente si distingue e si dilunga per lungo tratto dai primi, in quanto abbandona il falso cammino seguìto e volge i suoi passi verso la buona via. Egli a fin di rendersi ragione della storia non più tien dietro ad una provvidenza solitaria, fatale e tiranna, non

[1] Non che entrare nei particolari delle teoriche accennate, ci asteniamo persino dall'indicarne il pensiero fondamentale per non cadere in ripetizioni inutili. Il capitolo secondo di quest' opera è destinato esclusivamente ad esporre i vari aspetti che il concetto della filosofia della storia ha preso in ciascuna di queste teoriche ed a farne la critica dal punto di vista dell' idealismo, mostrandone i difetti e le imperfezioni.

deifica la cieca natura nè la estolle al grado di legislatrice dispotica dello spirito, nè ricorre alla facile ipotesi dello scadimento, cui l'uomo toccò pel peccato originale. Vico invece s'interna, si riconcentra, ricerca in sè e non fuori di sè e arriva a intuire l'idea come principio fattore della storia. In ciò il suo merito, e merito incomparabile.

Ma malgrado questo vien meno a Vico la lena, e la forza non gli basta per l'attuazione e la realizzazione del suo concetto; e non può averle questa forza e questa lena, appunto perchè, dovendo costruire la storia ideale o la metafisica della storia, gli manca la base essenziale e necessaria: la metafisica. Egli non sa la natura e il sistema dell'idea e quindi non intende o fraintende anche l'organismo e l'essenza dell'idea storica. Imperocchè quel pensiero che, mirando a determinare l'idea in quanto idea storica, non sa e non comprende cosa sia l'idea, quale la sua sfera e la sua natura, non potrà riuscire a quella determinazione che in un modo astratto e punto concreto. Vico non è un prodotto del pensiero moderno. Egli n'è il precursore e, fa uopo dirlo, sotto una forma fortuita, indiretta e per così dire arrovesciata. Perciò stesso egli ne fa sentire anzichè supplirne il difetto, e ne desta più che ne soddisfi il bisogno. L'opera di Vico rappresenta l'esigenza e l'aspirazione ad una nuova metafisica. I veri peregrini che in essa la critica ha scorti e va ogni dì scorgendo non si rivelano che alla luce del pensiero moderno e più propriamente della filosofia egheliana. È in Hegel lo spirito vivificatore del pensiero di Vico. Togliete il pensiero moderno, togliete il pensiero egheliano, e quei pensieri vichiani sarebbero tuttora incompresi e incomprensibili, come lo sono stati per lunghissimo volgere di anni. Causa, non tanto, come comunemente

si pensa, la forma dura e faticosa, lo stile mancante di schiettezza e di precisione o l'espressione sempre disadatta ad un concetto profondo e originale, quanto e sopra ogni altra cosa il difetto dei principii, senza i quali tali pensieri dovevano rimanere, a guisa di tronchi recisi in sulle radici, dei pensieri accidentali, fortuiti, perchè non sistematici nè dimostrati, e quindi pensieri vuoti e senza realtà.[1] Ond'è più chiaro della luce del giorno che noi intendiamo Vico più e meglio che egli intendesse se stesso, e che abbiamo ritrovato nella sua dottrina più di quello che egli stesso vi riponesse. E questa larga interpretazione emerge dalla pienezza che il pensiero moderno ha raggiunto. Vico stesso, mettiam pegno, sarebbe alquanto sorpreso di questa integrazione della sua teorica come lo fu Schelling, allorchè, riveduto e riassunto da Hegel[2] il pensiero fondamentale delle sue prime opere, potè accorgersi che questi lo aveva in qualche modo trasformato, facendovi penetrare uno spirito più largo e più profondo.

[1] E chi ne voglia una prova quasi materiale può vederla nel fatto che tutti, neoplatonici e positivisti, scettici e teisti, tutti invocano Vico e tutti pretendono che sia dalla loro. Vico è divenuto d'ogni colore, e il vario gridare che d'ogni intorno si leva quasi minaccia travolgere in confusione scombuiante. Questo prestarsi del pensiero vichiano ad ogni più ripugnante interpretazione, lungi di mostrarne la comprensione, ne mostra il lato debole, l'astrattezza, cioè, e l'indeterminazione. Un pensiero non può essere veramente comprensivo che a patto di essere concreto e determinato, perchè soltanto così rinchiude i vari punti di vista esclusivi e unilaterali, ma armonizzandoli tra loro e subordinandoli ad un principio più largo e superiore. Così e non altrimenti si verifica del pensiero egheliano.

[2] Nello scritto intitolato: — *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Sistems der Philosophie*, etc.

IX.

E qui riesce opportuno esaminare tanto brevemente, per quanto possibile, alcune opinioni che in questi ultimi tempi si sono prodotte e che fan le viste di oppugnare e respingere il concetto che Hegel si è formato della filosofia della storia.

In un libro di piccola mole, ma ricco in larga copia di erudizione, e nel quale, mentre da un lato non si parla che di *unità immanente e universale della scienza*, d'*idea dell'antichità*, di *congiunzioni e unità ideali*, di *principio ideale e storico*, d'*organismo della scienza* e di *una scienza in quanto sistema*, dall'altro si discorre senza troppi riguardi della filosofia, e segnatamente del sistema idealistico o eglieliano — il tutto come al linguaggio e alle abitudini intellettuali di un filologo si addice; — in tal libro, dico, si trova un luogo ove è detto: « La filosofia della storia, sebbene già divisa da taluni in tanti capitoli e paragrafi, come sistema è ancora molto lontana. »[1] Questo luogo può spiegare una certa autorità, in quanto esprime meno l'opinione di un filologo che quella della filologia o dei filologi in generale.

È intanto da notare che in questo discorso, ove le citazioni sono moltissime, l'autore, non si saprebbe dire il perchè, non ha declinato il nome di chi ha in tanti capitoli e paragrafi divisa la filosofia della storia. Non di meno il velo dell'allusione è sì trasparente che lascia a tutti vedere ch'è di Hegel ch'egli intende par-

[1] Vedi *La Filologia al secolo XIX*. Discorso di Giacomo Lignana. (Napoli, 1868.)

lare. Hegel adunque è ben lontano dall' aver composto un sistema della filosofia della storia.

Ebbene, quando ci troviamo in presenza di questa specie d' opinione, la prima domanda che in noi sorge spontanea è di sapere, se per avventura qui i filologi per sistema non intendano quei particolari che talvolta servono a far risaltare la bellezza e la perfezione del tutto, senza che però ne cangino sostanzialmente la natura o ne alterino l' intrinseca essenza. Se così intendessero, potremmo sino a un certo punto andar con loro d' accordo. Imperocchè gli egheliani stessi ammettono che vi sono punti che ritoccati, modificati e svolti potranno dare al pensiero di Hegel una forma più vera e più compiuta.

Facciasi adunque pur tesoro di quanti particolari si potranno mediante l'investigazione filologica scoprire e raccogliere; s'aggiungano pure e s' innestino nella filosofia della storia tutti quei fatti che potranno emergere da uno studio della storia più accurato e più vasto. Ma in ultima analisi trattasi, nulla più nulla meno, di una correzione accessoria e come dire di finitezza e di complemento.

X.

Che se poi i filologi per sistema intendono, come tutto fa credere, l'insieme, il disegno generale del quadro e delle sue parti essenziali, in una parola l' unità e il principio uno che lo ha ispirato, ogni accordo tra loro e noi è rotto e sorge allora il dissidio. Perchè, a dir vero, a noi pare che s' ingannino o meglio non si rendano una chiara e piena coscienza del loro proprio

pensiero, e che si mostrino ingrati e sconoscenti verso Hegel e la filosofia idealistica.

E ci pare primieramente che si conducano con ingratitudine verso Hegel, perchè vorremmo che ci dicessero da chi se non da Hegel essi hanno attinto questo nuovo e profondo concetto di sistema, d'unità della storia e della scienza, intorno al quale tanto si travagliano annunziandoci in tuono grave e solenne che ad esso debbono convergere le svariate e multiformi loro investigazioni filologiche e indagini linguistiche. E vorremmo bensì che ci dicessero chi è che prima o dopo di Hegel abbia saputo, non importa qualche imperfezione parziale, attuare e realizzare questa unità e questo sistema. Perchè di unità e di sistema ne abbiamo pieni gli orecchi: sono parole che stanno sulla bocca di tutti, e i fanciulli stessi, per dir così, le vanno ripetendo. Quando però si viene al fatto, non si vede ove sia questa unità e questo sistema fuori del sistema egheliano.

Ma lasciando da parte l'ingratitudine, veniamo a ciò ch'è essenziale. A noi, lo ripetiamo, pare che i filologi non si rendano esatta coscienza del loro pensiero. Di fatto cosa vogliono i filologi e a che cosa essi mirano?

Essi dicono più o meno così: per costruire la filosofia della storia bisogna raccogliere e studiare con scrupolosa esattezza la serie dei particolari, vale a dire tutte le condizioni geografiche, etnografiche, morali, religiose, politiche e sociali, non che le artistiche, letterarie, scientifiche della vita dei vari popoli; bisogna in una parola in questa investigazione storica abbracciare tutto quanto si attiene e ha relazione alla vita dei vari popoli. A traverso poi i particolari raccolti, bisogna saper scoprire i rapporti e non mai perder

di vista l'unità. E solo allora la filosofia della storia sarà un sistema.

Or bene lasciamo stare che le varie condizioni e le varie istituzioni dei popoli, la lingua ed i monumenti stessi, non sono che il prodotto, la manifestazione e il riflesso del loro pensiero, l'organismo esterno, l'involucro del loro elemento interno, lo spirito. Lasciamo stare che le ricerche ed indagini archeologiche, filologiche e linguistiche per scoprire, verificare, accertare e classare tutti questi particolari devono esser fatte dal pensiero e fatte allo scopo d'intendere e penetrare il pensiero, che quei particolari, come in generale ogni manifestazione estrinseca di un principio intrinseco, rivelano ed offuscano al tempo stesso.

Ma primieramente è chiaro che affinchè queste ricerche ed indagini possano esser fatte e riuscire a una qualche conclusione il pensiero deve mettersi all'opera fornito di certe leggi, di certe norme di ermeneutica e di critica, leggi e norme che gli appartengono, che sono sue, che non gli vengono dal di fuori, ma che esso attinge dalle leggi intime alla sua natura, o che, per dir meglio, sono esso stesso. Di qui già apparisce che la successione, il processo armonico e razionale dei fatti della storia è pel pensiero e nel pensiero, o meglio è nei fatti e nelle cose come può esservi, appunto perchè è nel pensiero e nell'idea.

Inoltre quel che più monta si è che il pensiero deve pigliar le mosse da un certo principio d'unità, intorno al quale raggruppare, ordinandoli, i vari particolari della investigazione storica. Senza ciò, ed i filologi stessi ne convengono e debbono convenirne, il sistema della storia non è possibile, e la storia diventa un'accozzaglia di particolari che non mette il conto

di esplorare. E questo principio di unità che dev'essere insieme il punto di partenza e il filo conduttore dell'investigazione storica, dev'esserne altresì il risultato finale. Ora cos'altro potrebb'essere questo principio, se non è l'unità ideale della storia o l'idea, l'idea una, concreta e sistematica della storia? E inoltre, siccome quest'unità o questa idea non è qualcosa d'immobile, di rigido e di sterile, senza forza e senza vita, ma un'idea che, come tutte le idee, genera e crea, si muove e si sviluppa; le varie fasi e i vari periodi, le varie epoche della storia, cos'altro potrebbero essere se non i vari momenti di svolgimento e di manifestazione, le varie evoluzioni dell'idea storica? Tali sono i dati che tracciano il terreno, prestano l'indirizzo e le norme, e perciò stesso segnano i limiti dell'investigazione storica dei filologi. Partire dall'unità ideale storica, e attraverso la determinazione di moltiplici particolari realizzarla, ovvero giungere per tal guisa alla costruzione del sistema della storia. Ad altra unità e ad altro sistema è inconcepibile possano indirizzarsi. Bisognerebbe per questo dimostrare che può avervi altro principio della storia che non è l'idea; e che la storia nel suo cammino possa riprodurre, come le è dato riprodurli, altr'organismo e altro sviluppo che non siano l'organismo e lo sviluppo stessi dell'idea. Il che non hanno mai fatto, nè, crediamo, potranno mai fare.

Tali sono le ragioni per le quali, quando i filologi parlano di unità storica, o le loro parole non vogliono nulla significare, ovvero, laddove un senso bisognasse loro attribuire, essi non si accorgono, che, aspirando alle congiunzioni e all'unità della storia, mirando a comporre un sistema della filosofia della storia, non potranno in fondo, meno qualche rettificazione, aggiunzione o miglioramento, riuscire che a determinare le

congiunzioni e l'unità della storia, quali Hegel le ha determinate, ed a comporre quel sistema stesso che è stato da Hegel architettato e composto.

XI.

Queste considerazioni contro i filologi si estendono e si applicano ai moderni positivisti. Questo passaggio e quest'applicazione sono affatto naturali, perchè l'attitudine che i positivisti prendono rispetto alla filosofia della storia, se non è perfettamente identica a quella dei filologi, le è però di molto affine.

Il positivismo, non vale negarlo, ha svegliato l'interesse dei più. Ovunque è penetrato, ha trovato e trova facili aderenti. In difetto d'altro ciascuno la pretende a positivista. Il fatto non è strano nè singolare. Il positivismo ha l'apparenza di voler assecondare le tendenze pigre e infingarde proprie alla mente dei molti. A voler giudicare da quel suo disdegno a vero dire un po'affettato e fanatico, eppur non di rado mentito, per ogni sistema e per ogni speculazione metafisica, quasi sembra che voglia dispensare la mente dal lungo studio e dal serio lavoro, la esima da quelle penose meditazioni, nelle quali l'umanità si è con tanto travaglio affaticata e che le hanno a un tempo procacciato cordoglio e grandezza. E non meditare e credere che ciò sia bene, è per la moltitudine quanto di più attraente e comodo possa darsi, nulla essendovi che più la stanca e fatica e a cui essa più ripugna, quanto il lavoro del pensiero. Tale, a nostro modo di vedere, è la ragione più probabile, per la quale il positivismo va facendo strepito e seguaci all'intorno.

Ci affrettiamo intanto a soggiungere che questa è

una piena illusione in cui i molti vivono. Checchè sia degli aderenti, tutt'altro è a dire dei propugnatori del positivismo. Fra questi, in tutti i paesi, in Francia, in Inghilterra come in Germania, si noverano uomini degni di considerazione per sapere e dottrina. Nè in Italia il positivismo manca di sostenitori. A noi piace nominare specialmente l'esimio prof. Villari, valoroso scrittore per brio, naturalezza ed intelligenza. Egli in una sua memoria,[1] scritta con spirito temperato e non esclusivo, cerca diffondere e accreditare in Italia le dottrine dei Comte, dei Bernard, dei Büchner, dei Buckle, dei Mill. Ora gli è in vista della serietà d'intenzioni che codesti uomini portano nel sostenere e difendere la loro dottrina, più che dell'interesse che ha potuto o potrà suscitare tra la moltitudine, che non sarà superfluo, dopo aver considerato il punto di vista della filologia, mettere alquanto in chiaro anche quello del positivismo.

Cos'è dunque il positivismo? E quali sono le sue pretensioni, e quali i suoi diritti?

Cominciamo dall'osservare che i positivisti non sono tutti di un colore, ma appartengono a differenti gradazioni. Vi hanno positivisti, pei quali il positivismo non è che un metodo, e vi hanno invece di quelli, pei quali la dottrina positivista costituisce tutto un intiero sistema di filosofia. E vi sono positivisti che negano l'esistenza di Dio, ed altri che ritengono che Dio vi è, benchè sia un Dio prototipo d'inettitudine e di nullaggine. Ma, a voler tacere di altre differenze, notiamo soprattutto questa che dei positivisti, altri negano, comunque in modo fortuito e irriflesso, altri ammettono l'esistenza delle leggi dei fatti. Queste differenze mostrano che i positivisti, con-

[1] *La filosofia positiva e il metodo storico.* Vedi il *Politecnico*, Fascicolo di gennaio, Milano, 1866.

trariamente a ciò che qualcuno tra essi vorrebbe darci a credere, non formano poi quella serrata e compatta falange per identità di pensiero e di opinioni invitta e indomabile. Se screzi e dissidii manifestansi nel campo dei metafisici, non pare che il campo dei positivisti sia modello di pace, concordia e buona intelligenza.

Riflettendo intanto sull' ultima delle differenze accennate, che distingue i positivisti e che è l' essenziale, perchè genera un doppio modo di vedere, non si può fare a meno di riconoscere che il positivismo non è e non può essere che di queste due cose l'una: o un materialismo rinnovato, la cui conclusione finale e diretta dev' essere lo schietto scetticismo, ovvero un idealismo sfigurato e inconsciente.

Non saremo noi che ci prenderemo la briga di ridurre alla ragione il positivista scettico. Egli non ha in un certo senso il diritto di parlare, nè quindi a noi corre obbligo di rispondergli. Se per lui la vita, la storia, l' universo sono una generazione spontanea e fortuita del moto della materia; se il pensiero seguita ad essere per lui, qual fu per Cabanis, secrezione del cervello o modificazione della materia, lo pensi pure a sua posta, ma non venga a volercene persuadere. Perchè in questo caso ammetterebbe la ragione, e nella ragione la facoltà e il diritto di necessariamente provare e dimostrare; ciò che gli costerebbe il sacrificio di distruggere con le proprie mani la facile costruzione della sua mente. Se la ragione dimostra e può dimostrare, vi sono dunque, non foss'altro, le leggi della dimostrazione, le quali ripugnano al moto fortuito della materia.

Rivolgiamoci piuttosto al positivista che non si sente l' animo di negare l' esistenza delle leggi dei fatti, e domandiamo di nuovo, cosa egli vuole relativamente

alla scienza in generale, e più particolarmente rapporto alla scienza della storia.

XII.

Relativamente alla scienza in generale il positivismo pretende di costituire un nuovo sviluppo dello spirito. Stanco lo spirito e come rinsavito dal lungo almanaccare sul serio costruzioni speculative e sistemi metafisici, che indarno gli avevano promessa una cognizione assoluta dell'essenza delle cose, si sarebbe un bel giorno deciso a fare applicazione anche alle scienze morali di quel metodo che con tanto profitto era stato adoperato per le scienze naturali, vale a dire, il metodo sperimentale, come unica via per giungere ad una conoscenza certa e provata di se stesso e della sua natura. Così, mentre il positivismo sarebbe sorto come una conseguenza naturale, benchè per forza di riazione, dalle fantastiche speculazioni alle quali diede vita tutto il movimento filosofico germanico e massime il sistema egheliano; dall'altro lato, a detta dei suoi sostenitori, esso rappresenterebbe un nuovo aspetto, un nuovo indirizzo del pensiero filosofico.

Dopo tali premesse è facile supporre quali siano le pretensioni del positivismo rapporto alla scienza della storia. Se il vero, l'unico, il costante metodo della scienza dev'essere il metodo sperimentale, chiaro emerge che la scienza della storia non può altrimenti ottenersi che col raccogliere, appurare e studiare i fatti storici e col saper indurre e cavare le leggi di questi fatti.

Ecco ciò che vogliono i positivisti. Beninteso, noi ci siamo studiati di cogliere il positivismo solo nel suo

aspetto più generale, non essendo qui il luogo di tener conto anche dei particolari.

XIII.

Ebbene, si potrebbe anzitutto notare che quando i positivisti spacciano il loro metodo sperimentale applicato alla scienza dell' uomo o dello spirito, alle scienze morali cioè, ovvero alle scienze sociali, storiche e antropologiche, come un nuovo aspetto del pensiero quasi sembrerebbe che ignorino o faccian finta d' ignorare la storia della scienza.

Perchè, checchè sia degli altri che lo hanno preceduto nella carriera della speculazione e nella costruzione di sistemi metafisici; checchè sia di Platone come di Aristotele, di Kant come di Schelling; certa cosa è che niuno meglio di Hegel ha compreso l' esperienza, niuno meglio di lui ha saputo procedere, riconoscendo, ordinando e sistematizzando i fatti e i fenomeni ed elevandoli alla loro legge. A noi non par vero che si possa disconoscere questo merito proprio di Hegel di aver investigata e scoperta la vera natura del fatto, in quanto manifestazione di una legge, di aver foggiato e trasfigurato la realità sensibile e fenomenale, e di aver sollevato la psicologia e l'antropologia dal puro e gretto empirismo al rigore di conoscenze scientifiche. Chi con occhio intelligente e spassionato esamini il sistema egheliano e guardi al tutto e non ad una parte soltanto, dal tutto distraendola e mutilandola, deve convenire che il primo esempio di un procedimento, pel quale, abbandonando il terreno delle forme vuote, dell' idee astratte, dei concetti o meglio dei preconcetti subbiettivi e arbitrarii, la scienza

si è messa nel campo della realità, intenta a penetrarla e impossessarsene con la determinazione delle sue leggi e dei suoi principii, il primo esempio, diciamo, di questa forma di procedimento è Hegel che l'ha dato. La prima parola che ha risvegliato questa sete di una verità vera, per così esprimerci, di una verità non astratta ma concreta, non aerea ma storica, è Hegel che l'ha pronunziata in modo non accidentale e fortuito, ma cosciente e dimostrativo. Ed è Hegel che non l'ha solo risvegliata questa sete, non ha dato solo eccitamento ed impulso a questo bisogno, ma lo ha soddisfatto e appagato.

Le quali cose essendo vere, è manifesta la conseguenza che tutto questo arrovellarsi dei positivisti è ancora la continuazione del moto da Hegel impresso al pensiero, indirizzata a comprendere ed appropriarsi le di lui profonde speculazioni o anche, all'appoggio di elementi di fatto nuovamente raccolti, a completarle. Onde il metodo positivista o storico, lungi di essere un nuovo sviluppo dello spirito filosofico, non è che l'accettazione pedissequa e inconsapevole, o meglio e per ciò stesso, una retrogradazione e una falsificazione del metodo e dei procedimenti stati adoperati da Hegel nella costruzione del suo sistema. Retrogradazione e falsificazione, perchè, mentre Hegel nello studiare e nell'ordinare i fatti era guidato da un pensiero speculativo, i positivisti negano appunto l'esistenza di questo pensiero, senza il quale i fatti non possono intendersi nè spiegarsi.

Non insisteremo d'avvantaggio su questo punto, perchè guardando indirettamente alla questione, non ne tocca l'aspetto determinante. Il quale sta nel mostrare che il positivismo, se è qualche cosa, è un idealismo contraffatto e spurio.

Digitized by Google

XIV.

Lasciando da parte ogni distinzione di problemi solubili e problemi insolubili, di problemi storici e problemi puramente speculativi, senza voler mostrare, come d'altronde sarebbe facile, l'assurdo di siffatte distinzioni, e facendoci a guardare la cosa in modo generale, il principio supremo nel quale la teoria positivista tutta si riassume è che bisogna studiare i fatti per conoscerne le leggi. I fatti, si dice, o la storia sono il mondo esterno, dal quale, mercè l'osservazione e l'esperienza, si cavano e s'inducono le leggi della storia e dei fatti stessi.

Non vuolsi negare che se è vero che i fatti e i fenomeni sono manifestazione di legge, se è vero che la storia in generale è appariscenza e rivelazione dei principii che la governano, una certa osservazione dei fatti, un certo studio della storia possa porgere al pensiero l'occasione e come l'incentivo a determinarne le leggi. Diciamo una certa osservazione e un certo studio, perchè uno studio e un'osservazione troppo minuti e esagerati dei fatti e della storia o in generale della natura, invece di risvegliare l'energia propria dello spirito e di farlo adergere alla coscienza di sè e dei principii stessi dei fatti, della storia e della natura, non fa che turbarne e ottenebrarne l'intuito. Può dunque dirsi che il positivismo ha il suo momento, il suo diritto cioè e la sua ragione; quel diritto in vero e quella ragione che la natura e la sensibilità hanno nella economia dell'universo. Ma ciò vale quanto dire che dal punto di vista rigorosamente scientifico non ha alcun diritto nè alcuna ragione. Perchè se l'architetto ha bisogno del muratore, questi però non è nè può essere l'architetto, e non

Digitized by Google

solo non è l'architetto, ma non è che per l'architetto e in quanto i bisogni e l'intelligenza di questo lo fanno quello ch'egli è.

Se si ammette, e i positivisti lo ammettono, che vi sono le leggi dei fatti, e che scopo del pensiero, dello spirito, che si rivolge allo studio dei fatti, è quello, nè altro può essere, di scoprirne e conoscerne le leggi, resta a sapere, donde lo spirito viene e dove va, qual'è il suo punto di partenza e quale il suo punto di arrivo; se primieramente è dal fatto che lo spirito cava la legge o non è piuttosto il contrario che accade, vale a dire, che lo spirito, illuminato e condotto dalla legge, va subordinando il fatto alla legge; e inoltre, cosa in ultima analisi sono e possono essere tali leggi. Questi due punti fondamentali sono lasciati nell'ombra dai positivisti.

Quanto al primo punto non è difficile vedere, che il fatto non è che il fatto, e che sommato e moltiplicato, rivolto e torturato non dà per prodotto che il fatto. Affinchè il fatto acquisti valore e espressione di rivelatore della legge, vi vuole la legge, e la forza, a dir così, probante del fatto non è nel fatto, ma nella legge, ossia nello spirito, la legge essendo appunto lo spirito. Senza la legge e fuori della legge, il fatto sarebbe sempre rimasto un mistero, un enimma un nonnulla. Esso, per usare le parole di Schelling, non sarebbe stato per lo spirito un animale ammansito, forzato a curvarsi sotto le sue leggi e a distendersi pacifico ai suoi piedi. Se giammai lo spirito ha sentito o sente la spinta e l'impulso ad osservare, a sperimentare, ciò che lo incita e sprona è precisamente l'intima persuasione di essere insiememente legge e legislatore. Non havvi esperienza possibile, se non è fatta in vista di una legge, fosse anche ipotetica.

Principio dell' inquisizione, dice Bruno, è il sapere e conoscere che la cosa sia o sia possibile.[1] Si vada al fondo delle cose e si vedrà che ciò che illumina il microscopio del fisico o il telescopio dell' astronomo, ciò che guida la mano del naturalista è il pensiero della legge. Senza ciò avrebbero tutti un bel guardare, un bel cercare e ricercare: la confusione babelica sarebbe poca cosa appetto alla loro. Come per le scienze naturali, altrettanto, e a più forte ragione, si dirà per le scienze morali, storiche, antropologiche. In che modo mai potrebbe lo spirito sperimentare, se non avesse una regola, una norma che lo muova e lo guidi nel suo cammino? E questa regola, questa norma è appunto la legge.

Ma non vedete, diranno i positivisti, che questo elemento *a priori*, che voi chiamate regola o norma, non è la legge nel suo essere concreto e determinato; ma un puro elemento virtuale, un elemento possibile e non reale; e che alla sua realizzazione, nella quale la vera cognizione, la vera scienza consiste, si vuole precisamente che lo spirito batta la via dell' esperienza?[2]

[1] Vedi *La cena delle ceneri*, Dial. V.

[2] E qui i positivisti, credendo appoggiar meglio la loro tesi, sogliono mettere innanzi quella tale distinzione di problemi storici e problemi puramente speculativi. Essi dicono: studiate storicamente il bello, il giusto, il linguaggio o la religione, e voi arriverete ad una conclusione; mentre avrete un bel disputare intorno alla natura di Dio, all' immortalità dell' anima, alla vita futura; voi non potrete venire a capo di nulla. La metafisica si è eternamente occupata di questi problemi; con qual profitto? Nessuno. Essa non ha fatto che armeggiare con le ombre; essa non ha potuto rispondere nè potrà giammai rispondere, appunto perchè qui non può far uso dell'osservazione dei fatti, dell' esperienza, nè seguire il metodo storico. (Vedi *La filosofia positiva*, ec., Memoria del prof. Villari, sopra citata.) Questo modo di argomentare, ci sia permesso dirlo, non prova niente affatto. Se non si può nulla rispon-

Dunque i positivisti stessi *sanæ mentis* sono obbligati a riconoscere che non dal puro fatto lo spirito piglia le mosse, bensì da qualcosa superiore al fatto e da questo indipendente, non foss' altro, dal pensiero della legge. Il che già mostra che la legge è nel pensiero, e non nel fatto o, se si vuole, è prima nel pensiero e poi nel fatto.

Per quanto poi riguarda l' essenza stessa dell' obbiezione, noi ammettiamo uno sviluppo, un processo dello spirito, perchè raggiunga la scienza e la verità. Ma non si può ammettere che lo spirito per toccare quest' altezza sia ligio ai fatti e ai fenomeni. Tutt' altro. Lo spirito è sempre quello che pervade i fatti. Vogliamo dire ch'è lo spirito che genera il vero fatto. E si noti, che sotto tal rispetto non havvi differenza a fare tra fenomeno e fenomeno, tra fenomeno fisiologico o naturale e fenomeno morale o storico. Tutti i fenomeni sono in questo identici. Perchè cosa, ci domandiamo noi, è sperimentare e cosa è l' esperienza? *Sperimentare* o *esperienza* in generale, quale che si sia d' altronde il suo obbietto, significa questo che lo spirito applica se stesso, la sua attività, le leggi della sua intima costituzione, le sue idee ad un fenomeno, e così solo il fenomeno può divenire fatto, nel senso più su determinato di rivelatore della legge. E lo sperimenta-

dere intorno alla natura di Dio, all' immortalità dell' anima e alla vita futura, non si vede come scientificamente si potrà rispondere ad altra questione qualsiasi, a quella sul bello, per esempio, o sul linguaggio. Perchè non è vero che l' obbietto delle prime questioni cada meno di quello delle altre nei limiti dei fatti e dell' esperienza. Tutto, si può dire, cade ne' limiti dell' esperienza, benchè in varie sfere e in diversa guisa. Ma se tutto cade ne' limiti dell' esperienza, è vero dall'altro lato che nessuna questione trova nell' esperienza la sua soluzione, e che per raggiunger questa, bisogna oltrepassare i confini di quella ed elevarsi nella sfera dell' idea.

Digitized by Google

tore, se pur si pretende che seriamente sperimenta, non sa nè può procedere altrimenti, comunque possa mostrarsene inconscio, anzi bene spesso rinnegare a parole questo necessario movimento del suo pensiero. Senza ciò, non che riuscire sterile e priva di risultato, deve dirsi bensì che l'esperienza diverrebbe impossibile affatto. Imperocchè si ridurrebbe allora ad una pura e mera sensazione, si arresterebbe entro i limiti di questo momento rudimentario, elementare di se stessa, si estinguerebbe cioè nel suo germe. E quindi essa non sarebbe esperienza. Sperimentare non è sentire, e l'esperienza non è la sensazione, questa modificazione dell'essere istantanea, limitata, variabile ed estrinseca; comecchè poi non si deve dimenticare — mentre di qui si desume un argomento *a fortiori* per la nostra tesi — che anch'essa, estrinseca qual'è, presuppone l'intrinseco, e che la sensazione, in quanto tale, in quanto puramente sentita, non può prodursi senza l'attività primigenia dello spirito. Se non che si replicherà che, anche essendo vere queste considerazioni, noi sembriamo mettere in oblio che senza il fenomeno non vi sarebbe nemmeno esperienza, mancherebbe la *subjecta materia* all'attività dello spirito. Esaminiamo. Cosa si vuol mai provare? Se s'intende provare la necessità del fenomeno, perchè lo spirito sperimenti, non s'affannino gli sperimentalisti, mentre noi l'ammettiamo, nè mai ci è caduto in mente di non ammetterlo. Il fenomeno adunque è necessario all'esperienza: è questo un punto fuori di questione. Ma ammessa la necessità di questo elemento fenomenale, è forse quest'elemento, è forse l'esperienza che offre allo spirito la legge, il principio? Ecco la vera questione, quella che non bisogna mai perder di vista. E intorno ad essa per le cose dette è da ritenere che

il fenomeno non è più che un' occasione per lo spirito, e che la legge sgorga e rampolla dalla energia propria a quest' ultimo. Nello spirito che si eleva alla legge, il fenomeno stesso trovasi sì, ma superato e soppresso; e l' esperienza, l'osservazione si è trasfigurata, è divenuta speculazione e per dir così creazione ideale.[1] Per lo che, come dicevamo cominciando, lo spirito è sempre quello che pervade i fatti.[2]

E restringendoci poi in ispecial modo ai fatti della storia, la cosa è ancora più evidente. Avvegnachè nella storia lo spirito sia genitore e genitura. La storia è un immediato e diretto prodotto dello spirito, o per lo meno più immediato e più diretto della natura. E, in altre parole, è nella sfera della storia che lo spirito comincia a produrre se stesso, si produce cioè in quanto spirito, benchè in quanto spirito storico e non in quanto spirito assoluto. Ebbene, è per questo appunto che qui la cosa è ancora più evidente. Lo spirito in vero non pervade i fatti della storia, se non perchè entra in possesso della sua natura, acquista coscienza delle leggi di questa. Onde è al processo intimo dello spirito che tien dietro l'appropriazione della realtà sensibile e fenomenale, e più quello si fa in-

[1] Del resto si vede che qui abbiamo parlato del fenomeno come d' un elemento estrinseco e quasi posto innanzi allo spirito. Ciò è stato per semplificare l' esposizione del nostro pensiero, dovendoci rinchiudere in un campo limitato. Ma sarebbe agevole dimostrare, come di fatto dalla filosofia egheliana si dimostra, che come la memoria, l' immaginazione, la sensibilità, anche il fenomeno, è un momento dello spirito, ma un momento subordinato e inferiore, che lo spirito genera e nel quale questo esiste come può esistervi. Onde lo spirito ch' è nel fenomeno è in un momento di se stesso, ma non è nè può essere nella sfera della scienza.

[2] Vedi cap. primo, V. — *Del metodo.* — Vedi inoltre, Vera: *An inquiry into speculative and experimental science.* — e — *Mélanges philosophiques — Bacon.*

nanzi e progredisce, e più questa guadagna in estenzione, larghezza e precisione. A difetto di ogni altra prova speculativa, ciò che mostra la verità delle nostre parole è il fatto, che il largo, concreto e fecondo studio dei fenomeni storici non è cominciato che con Hegel, quando cioè lo spirito aveva appieno inteso e penetrato la sua natura e le leggi che le son proprie.

Passando ora al secondo punto, a vedere cioè cosa possono essere in fondo queste leggi dei fatti, non ci vorrà molto per riconoscere che leggi dei fatti non sono e non possono essere che principii ideali o idee, le idee stesse dello spirito. In vero se lo spirito al punto di partenza muove da se stesso, qui al punto d'arrivo, al punto in cui giunge ad appurare le leggi dei fatti, non fa che rientrare, ritornare su se stesso. Perchè se le leggi dei fatti non fossero le sue proprie idee o, per dir meglio, esso stesso, invano cercherebbe conoscerle e determinarle. Nei limiti delle leggi storiche e sociali, è chiaro che desse sono le idee, che costituiscono il fondamento e regolano l'esistenza, la vita storica e sociale dello spirito. E poichè tali leggi son varie, nè esistono ciascuna isolatamente, ma tutte insieme in uno stato di dipendenza reciproca, e si può dir di vicendevole azione e riazione; poichè, in altre parole, esistono intrecciate e connesse, ed esistono connesse nel fatto, perchè connesse esistono nello spirito; così il nesso delle leggi non è che il nesso o il sistema delle idee. Sentirebbe di prolissità, se si volesse ulteriormente esplicare questi punti. Sono punti fondamentali della scienza, dei quali ciascuno intelligente della materia potrà di per sè rendersi ragione.

XV.

Lo ripetiamo intanto, a noi duole non poter esaminare il positivismo nei suoi particolari. Così il valore delle considerazioni suesposte emergerebbe convalidato e raffermato. Ciò non ostante, quando si volesse scendere all'esame delle singole teoriche positiviste, seguitando le norme e il criterio da noi indicati, si giungerebbe molto naturalmente alle nostre conclusioni.

E difatto per voler appena di volo accennare all'applicazione delle nostre vedute, quando si è in presenza del positivismo francese, qual'è stato composto a dottrina dal suo fondatore, Augusto Comte; quando si è in presenza, vogliamo dire, dell'ordinamento da costui dato alla storia intera, distinguendola secondo la famosa legge dei tre tempi — tempo teologico, tempo metafisico e tempo positivo; — si può domandare, se questa non sia una specie d'ordinamento ideale, di sistema d'idee, una certa metafisica della storia. Ma beninteso una metafisica che sta alla vera, come l'orpello sta all'oro, perchè essa ha il difetto di non sapersi come metafisica, e quindi è una metafisica spuria e tralignata. Non fa d'uopo fermarsi su questo punto, mentre è noto che vi sono positivisti, i quali essi stessi riconoscono che in fondo la teorica del Comte contiene delle pretensioni rispondenti a quelle della metafisica. E sono note altresì le scissure, le divergenze sorte per questo tra il positivismo francese e il positivismo inglese, e le polemiche e le recriminazioni

non di rado aspre ed acerbe tra i discepoli del Comte e i positivisti dissidenti.[1]

Lasciamo perciò Comte e prendiamo a caso un altro positivista, il cui nome è abbastanza conosciuto, l'inglese Buckle. Buckle non è seguace di Comte. Egli fa poco o niun caso della famosa legge dei tre tempi; anzi, sotto questo rapporto quasi affatto si allontana da Comte. Parrebbe, a prima vista, egli volesse abbandonare le velleità metafisiche e sistematiche e mostrarsi, a dir così, più positivista di lui. In vero Buckle ha scritto la *Storia della civilizzazione in Inghilterra.*[2] Al titolo non corrisponde il contenuto, perchè questo libro costituisce piuttosto un tentativo di costruzione di una filosofia positivista della storia. L'autore si è studiato esporvi le leggi dello sviluppo storico dell'umanità. Com'è naturale egli non fa che ripetere quel che più o meno dicono tutti i positivisti. Non è che osservando, analizzando e sperimentando i fatti che la storia secondo lui può divenire una scienza esatta; e tale dev'essere la filosofia positivista della storia. Ma, svolgendo poi questo pensiero astratto e generico, giunge a questi risultati supremi. Vi sono leggi universali che regolano gli eventi della storia. Di queste altre sono fisiche, altre mentali. Le mentali predominano nella storia dell'Europa e la spiegano. Nell'Oriente invece sono le fisiche che la vincono. Le leggi mentali però bisogna ancora suddividere in morali e intellettuali. E di esse sono le intellettuali quelle che veramente ed esclusivamente determinano

[1] Vedi la Rivista: *La Philosophie positive*, Paris, Germer Baillière. Septembre et Octobre 1867 — e Villari: *Saggi di storia, di critica e di politica*, Firenze, 1868, *Prefazione.*

[2] *History of Civilization in England.* — A new edition. — London, 1867.

il progresso sociale, essendo le sole capaci di moto e di svolgimento. Quanto alle altre, alle leggi o verità morali, esse appariscono in tutto il corso della storia sempre le stesse, irrigidite, stazionarie, immote, senza sviluppo e senza progresso.[1]

Ora non vogliamo nè possiamo toccare le viste arbitrarie, le impossibilità generali e parziali, onde questo concetto è assediato, e specialmente questa che tutte le altre riassume, che esso è il concetto della storia meno positivo che possa immaginarsi, il meno che nella realtà delle cose s' ispiri. Ma quello che importa di far rilevare si è che dinanzi a simile costruzione della storia non vi ha chi non sente che anche qui è implicata, benchè in modo più oscuro, più contraffatto, e quasi diremmo più cieco, una certa sistematizzazione ideale, una certa metafisica della storia. Cosa di fatto sono queste leggi universali degli eventi storici, se non idee? E queste leggi fisiche e mentali, morali e intellettuali non sono forse pensieri assoluti, o aspetti di un assoluto pensiero che hanno potuto determinare gli eventi storici, quali gli hanno determinati? Da ultimo questo supposto predominio delle leggi fisiche sull' Oriente e delle mentali sull' Europa non rivela forse il pensiero di

[1] I germi e i precedenti di quest' ultima opinione dell' autore, non meno singolare delle altre, possono trovarsi nei saggi critici e storici del Macaulay (Vedi *Critical and historical essays.* — Vol. IV. — *Ranke's history of the Pope*, pag. 100 e seg.). Ciò mostra che siffatto modo di considerare le leggi morali non ha nemmeno il pregio della novità. E quasi si rivela come un' abitudine propria del cervello inglese, al quale le minute ed esatte distinzioni storiche e speculative pare non bene si aggiustino. Come mai far delle verità morali un campo chiuso, anzi ridurle all' espressione di un punto matematico, nel quale son fissati l' indiano come l' europeo, il pagano come il cristiano, l' uomo antico come il moderno? Se tutto questo fosse positivismo, bisognerebbe dire che positivismo e nullismo suonano a un dipresso lo stesso.

spiegare la storia secondo un ordinamento prestabilito, assoluto, ideale?

E questo che diciamo rapporto a Comte e a Buckle si applica a qualunque costruzione positivista della storia sia stata fatta o si potrà mai fare. Perchè i positivisti (nulla fa il colore e la gradazione alla quale appartengono) appena parlano di leggi dei fatti e della storia da cavare e da indurre, qualunque sia d'altronde il contenuto di tali leggi, sono già, non volendolo, nel campo dell'idealismo e non fanno che idealizzare la storia: la idealizzano in modo più o meno incompiuto, arbitrario; ma la idealizzano. Leggi della storia e idealizzazione della storia suonano lo stesso, il fatto non essendo la legge, nè la legge il fatto, ma l'idea.[1]

Il positivismo adunque, sia che lo si consideri dal punto donde prende sua movenza, sia da quello al quale mira a giungere, ci obbliga a rientrare nella sfera dell'idea ed a risalire al sistema delle idee. Onde, se esso qualcosa può e vale, non lo può nè lo vale che in quanto si muove benchè inconsapevolmente, anzi, dissimulandoselo, nel campo dell'idealismo e dell'idealismo egheliano.

[1] Quando i positivisti vogliono darci ad intendere ch'è dall'esperienza che si ricava la scienza della storia, ci fanno ricordare un detto profondo di Schiller. A costui voleva Göthe mostrare la cognizione della natura come un tutto vivente e operoso potersi ritrarre dall'esperienza, e per chiarirlo intorno a questo punto si pose a esporre la sua teoria della metamorfosi delle piante, disegnando con alcuni tratti di penna, una pianta simbolica. Schiller, che lo stava ascoltando con vivo interesse, quando ebbe finito, crollando la testa, disse: « Sì, questa non è l'esperienza; ma l'idea. » — *Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.* » (Vedi Scherr — *Schiller und seine Zeit,* Drittes Buch, S. 60).

XVI.

Raccogliendo insieme queste rapide osservazioni tanto contro i filologi che contro i positivisti, — le quali, benchè tardi, è tuttavia opportuno ricordarlo, si completano e s'illustrano le une le altre — noi crediamo non ingannarci pensando che il monumento elevato da Hegel al Dio della storia — ci si permetta quest'immagine — è il monumento più grandioso e magnifico che siagli mai stato eretto in passato o che gli si potrà erigere in avvenire. La *Filosofia della Storia* di Hegel è la vera tela della ragione storica. Su di essa si potranno intessere, si potranno far scorrere fila innumerevoli; ciò non ostante, la trama e il disegno ne resteranno inalterati. Noi vogliamo dire che, malgrado i possibili perfezionamenti che vi si potranno arrecare, come prodotto della ragione, la *Filosofia della Storia* di Hegel rimane il prodotto più intero e più durevole e che, come tale, vuol essere seriamente studiato e laboriosamente approfondito.

Le cose sin qui ragionate dovranno essere sufficienti a mostrare quale sia la posizione della filosofia della storia rispetto all'idealismo, e reciprocamente quale l'attitudine di questo rapporto a quella.

XVII.

Ora per venire a termine di questa prefazione fa d'uopo riguardar brevemente all'altro scopo che ci siamo proposto, quello d'indicare l'obbietto e di delineare i limiti del presente libro.

Digitized by Google

Dicevamo che la filosofia della storia si eleva sulla base dell'idealismo sistematico e sorge come una conseguenza diretta ed un'immediata applicazione dello stesso. L'esistenza adunque della filosofia della storia implica l'esistenza di tutto il sistema ideale. Di qui apparisce il nesso e la scissura della filosofia e della filosofia della storia o altrimenti la loro identità e la loro differenza. Perchè da un lato la filosofia della storia, avendo per obbietto l'idea, non può essere che un ramo della filosofia e per questo verso è connessa con la filosofia. Ma da un altro canto, poichè essa non guarda che un aspetto solo dell'idea, vale a dire, poichè non mira che all'idea, in quanto si manifesta nella storia, il suo obbietto per alto che sia, è sempre un obbietto particolare che non abbraccia in sè tutte le sfere dell'essere e del sapere, e quindi non coincide nè è identico con l'obbietto universale della filosofia.[1]

Se tali sono il nesso e il rapporto che legano la filosofia della storia con la filosofia, è chiaro che l'intelligenza della prima presuppone l'intelligenza della filosofia in generale.

Riesce di fatto quasi impossibile intendere la parte senza intendere il tutto, afferrare cioè un aspetto solo dell'idea, senza avere in qualche modo afferrato l'idea intera in tutti i suoi aspetti e nei vari rapporti che comprende. Ad ogni modo costruire una filosofia della storia senza uno sguardo al sistema e alle varie parti del sistema è un metodo che poco può condurre alla chiara intelligenza del pensiero.

Inoltre quando si dice che la filosofia della storia implica tutto il sistema ideale, si vuol parlare di un'implicazione e di un avviluppamento non aerei o possibili,

[1] Vedi cap. primo, IV. — *Obbietto e rapporti.*

ma concreti, ideali e per ciò stesso reali. In effetti la storia è il campo, ove non solo lo spirito, ma anche la logica e la natura penetrano, operano e si manifestano. Ma appunto perchè trattasi di una manifestazione, di un'esistenza, cioè, nella quale l'idea assume forma e contenuto speciali, quali alla sfera storica corrispondono, rimane a sapere, innanzi di passare alla costruzione della filosofia della storia, e perchè questa costruzione risulti più vera, quale sia in modo generale la forma propria dell'idea logica, dell'idea natura, dell'idea spirito, e poi la forma sotto la quale esse penetrano e si manifestano nella storia. Anche quest'altro aspetto della cosa, come può vedersi, converge e si rifonde nel bisogno di avere un concetto di tutto il sistema filosofico di Hegel per la più esatta intelligenza della sua filosofia della storia.

XVIII.

Ora, quando si vede Hegel procedere per dir così *ex abrupto* alla costruzione della filosofia della storia, senza curarsi, meno qualche cenno rapidissimo e insufficiente per chi fosse appena iniziato nella sua dottrina, di farla precedere da quell'insieme di vedute generali atte a prepararne l'intelligenza, può sembrare che questo costituisca un vuoto e una laguna.

A vero dire in Hegel il vuoto e la laguna non ci sono, perchè egli mettevasi alla costruzione della filosofia della storia dopo aver composto e fondato il sistema. Ciò non ostante quel vuoto e quella laguna si manifestano come un'esigenza, che vuol esser soddisfatta, dal punto di vista dell'interpretazione, del perfezionamento e dell'estensione del pensiero egheliano.

Digitized by Google

Fu appunto in vista di questa esigenza che il Vera nel dettar lezioni sulla filosofia della storia ed accingendosi ad esporre quella stata costruita da Hegel, dedicò in massima parte i tre corsi che fece in un lavoro che possiamo chiamare di preparazione, nel quale, innanzi di passare alla esposizione dei particolari, ad esporre la filosofia della storia in concreto, si applicò a tracciarne un disegno ideale.[1]

E in questo libro non è questione di trattare la filosofia della storia nei suoi particolari, o di presentarne un sistema compiuto. In altre parole, la determinazione delle varie parti, che la filosofia della storia comprende e dei rapporti che tra esse passano, ovvero la determinazione dello spirito delle varie nazioni, che forma la materia propria e il contenuto speciale della filosofia della storia, è al di fuori del campo e dei limiti di questo libro. Si vogliono bensì gettare le basi di questa scienza; tracciare un disegno generale e

[1] Il Vera per altro non potè farla o meglio completarla questa esposizione dei particolari. Dopo aver esposto i principii ideali di una storia dell' umanità, egli non giunse nel terzo ed ultimo corso (64-65) delle sue lezioni che ad esaminare il Mondo Orientale. Accingevasi a continuare, quando il tempo gli mancò, o dovremmo dire piuttosto gli fu tolto. Perchè il sig. Antonio Ranieri nominato ai 27 aprile 1862 professore di filosofia della storia nell' Università di Napoli, prometteva nel 16 settembre 1865 di fare il suo corso, che non avea mai fatto e mai non fece, mentre agli 11 febbraio 1866 rinunziava alla nomina, per quindi nel 20 febbraio 1867 farsi nominar di nuovo, e nel 31 maggio 1867 ancora una volta ottenere l'esonerazione dall' ufficio. Così il Vera nel 1865 dovè sospendere le lezioni di cui era stato incaricato, e il Ranieri dalla sua prima nomina fino all' esonerazione definitiva, nello spazio cioè di cinque anni, non diede mai una lezione. Ci limitiamo a ricordare i fatti, astenendoci da ogni commento. Solo aggiungeremo che il loro risultato rincrescevole è stato la chiusura della cattedra di filosofia della storia in una cospicua Università del Regno, e per natural conseguenza di lasciar priva la gioventù studiosa di un insegnamento indispensabile ad una compiuta educazione filosofica e storica.

in un certo senso astratto dei vari principii ideali entro i quali la vita, lo spirito o meglio la storia di una nazione qualunque, siccome la storia in generale si compongono, si muovono e si svolgono, e al di fuori dei quali per ciò stesso la costruzione della filosofia della storia sarebbe impossibile. E la filosofia della storia, in quanto costruita, è il riscontro, la conferma e lo sviluppo di tali principii. Perchè essa, ordinando e spiegando la storia in conformità di essi, mostra che la storia non n'è che l'attuazione.

Di qui apparisce che questo libro per la sua natura stessa conterrà tra l'altro uno sguardo abbastanza esteso su tutto l'insieme della filosofia egheliana. Questo sguardo potrà, secondo a noi pare, riuscire molto proficuo tanto ai non iniziati che agl'iniziati nell'eghelianismo, che volessero darsi allo studio della filosofia della storia. Agli uni, situandogli, per quanto è possibile, in quel campo e in quel punto di vista, al di fuori de'quali la comprensione di questa parte della scienza riesce molto problematica. Agli altri, rimettendo innanzi alla loro mente quel complesso di principii e di teorie, muovendo dalle quali, codesta comprensione riceve efficace aiuto ed agevolezza.

Tal'è la natura, e tali sono i limiti di questa *Introduzione.*

XIX.

È necessario fare ancora un'avvertenza. Per facilitare e completare l'intelligenza di questa *Introduzione* è essenziale aver sempre presenti le teorie esposte dal Vera nella sua prolusione al corso di filosofia della storia.[1]

[1] Vedi *Prolusione alla filosofia della storia* (Napoli, 1863) o la traduzione francese negli *Essais de philosophie hégélienne*, Paris,

Per giustificare siffatta necessità basterà riferire alcune parole dell'autore stesso, con le quali esordiva il suo corso nell'anno scolastico 62-63: « Nella prolusione da me letta — egli diceva, — ho posto le basi e delineato lo schizzo di una filosofia della storia e, mi sia permesso aggiungere, di ogni filosofia della storia. Rileggendo e meditando tale prolusione, son sicuro che vi si troverà la conferma di questo che dico. A parer mio, ogni filosofia della storia deve ricevere una costruzione conforme a quel disegno astratto. Nostro còmpito è ora di attuare, concretare questo disegno, questo concetto astratto, di riempire questo quadro, di dargli corpo, vita ed anima, siccome un pittore farebbe con l'opera sua, che la compie e la va tratteggiando e colorando, dappoichè ne ha segnati i lineamenti generali. In tale bisogna cominceremo at-

Germer Baillière, 1864. E perchè viemeglio ne risalti l'importanza ci piace qui registrare il sommario delle materie che vi sono trattate o toccate: « Una parola su Vico, p. 35. — Rapporti della filosofia e della filosofia della storia, p. 36. — La filosofia della storia non è che un ramo della filosofia, p. 40. — Idealismo assoluto, p. 43. — Teoria delle idee, p. 44. — Prima definizione della storia, p. 51. — Perchè la natura non ha storia, p. 58. — Rapporti della natura e della storia, p. 59. — Idea della storia e se havvi tale idea, p. 60. — Principii diversi della storia. Natura. Provvidenza. Critica delle dottrine che si fondano su questi principii, p. 61. — L'idea è il principio della storia, p. 65. — Teoria di Vico. Critica, p. 66. — Idealismo assoluto. Hegel, p. 68. — L'idea della storia è eterna e assoluta come ogni altra idea. L'idea è superiore alla creazione. Essa è nella storia e ne fa la bellezza e l'unità, p. 71. — L'idea storica è un'idea organica o un sistema, p. 76. — Elementi che entrano in quest'idea. Dialettica, natura, pensiero, p. 76. — Rapporto dell'arte e della storia, p. 83. — Sfera dello spirito. Spirito delle nazioni o idee delle nazionalità, p. 85. — Il movimento della storia è un'involuzione e un'evoluzione, p. 87. — L'idea fa la storia, la spiega e la giustifica. Idea dei grandi uomini. Cristo e Socrate, p. 88. — Seconda definizione della storia o determinazione dei limiti dell'idea storica. Grandi popoli. La loro missione. Al di sopra dell'idea storica havvi l'idea assoluta, lo spirito del mondo. E questa è la sfera della scienza e del pensiero, p. 91. »

tenendoci alla parte esterna dell'edifizio, considerando, cioè, l'edifizio all'esterno e facendo alcune ricerche preliminari e generali, che sono necessarie alla costruzione interna dell'edifizio stesso. »

Adunque è chiaro che questa *Introduzione* è lo sviluppo e l'esplicazione compiuta di quella *Prolusione*, e che perciò stesso quest' ultima costituisce il fondamento e la base e come a dire il germe della prima. E sia che si voglia considerarla come germe, sia, ciò ch'è ancora più naturale, come la sintesi, e la condensazione anticipata dei principii e dei punti più culminanti ed essenziali, che alla filosofia della storia si attengono, il risultato al quale si giunge è sempre lo stesso. Vale a dire, che, come nella pianta non s'intendono i suoi vari momenti di sviluppo, le sue varie fasi, se non s'intende il germe; ovveramente, come non s'intende la necessità delle varie fasi e dei vari sviluppi della pianta, se non quando s'intende il frutto; alla guisa stessa, e per ragioni, se non identiche, analoghe, questa *Introduzione* non può scompagnarsi dalla *Prolusione*, nè reciprocamente questa da quella. Esse s'irradiano e s'illuminano a vicenda, anzi sono sì strettamente connesse da formare un solo e stesso organismo.

Digitized by Google

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA DELLA STORIA.

CAPITOLO PRIMO.

GENERALITÀ.

—

I.

SE VI SIA UNA FILOSOFIA DELLA STORIA.

La prima questione che naturalmente si fa innanzi nel rivolgere la nostra attenzione e il nostro studio alla filosofia della storia, è di sapere se vi sia e possa esservi una filosofia della storia. L'esame di questa questione dev'essere come il punto di partenza alle nostre indagini. Perchè, senza avervi risposto in qualche modo, non è dato andar oltre e progredire, almeno quando vogliamo attenerci ad un metodo piano e in certa guisa naturale.

Da un punto di vista scettico e negativo per vero si potrebbe dire, come si è detto, che non vi è e non può esservi una filosofia della storia. Anzi questa opinione è stata propugnata non solo dagli scettici propriamente detti, da coloro cioè che negano ogni scienza ed ogni filosofia; ma anche da coloro che ammettono una certa scienza e una certa filosofia. Di modo che sentiamo dire che havvi una scienza matematica, fisica o metafisica, ma che non havvi una scienza della storia; ciò che torna quanto dire che la storia si muove a caso.

Per respingere questa obbiezione noi ci limiteremo a qualche breve osservazione.

Innanzi tutto la posizione scettica del pensiero è falsa ed

impossibile, perchè nega se stessa. Inoltre uno scetticismo storico, una negazione, cioè, di ogni legge che governi la storia, è una forma dello scetticismo assoluto, che, quando è conseguente a se stesso, penetra per ogni dove. Se la storia è figlia del caso, figlie del caso saranno tutte le parti che la storia comprende, quali lo Stato, l'arte, la religione, la scienza. Epperò, negata la scienza della storia, a un tempo si nega ogni scienza.

Ma è poi ammissibile che gli avvenimenti, di cui la storia è il complesso, siano il prodotto del caso?

Il caso, l'accidente è la negazione di ogni pensiero determinato, e però non si può definirlo. Oggi piove: uno è morto improvvisamente: ecco, diciam noi, de' fatti fortuiti; e questo modo di considerare le cose crediamo poterlo applicare agli avvenimenti storici. Ma se la caduta della pioggia e la morte improvvisa sono fatti fortuiti, havvi nullameno un principio della pioggia e della morte. È accidentale in effetti, che piova oggi o domani, e che si muoia improvvisamente o naturalmente, come dicesi; ma la pioggia e la morte sono condizioni essenziali della natura. Onde accidentale e fortuito è il fatto momentaneo, individuale e passeggiero, ma non il principio. E tanto la necessità di un principio è profonda nella natura delle cose, come in quella della mente, che allora quando, generalizzando i fatti, diciamo che sono fatti fortuiti, noi accordiamo implicitamente un'entità, almeno razionale, al caso, ed inconsapevolmente siamo condotti a pensare il caso come un principio; mentre in realtà non lo è, perchè il caso non spiega nulla. Adunque la storia e gli avvenimenti, i fatti storici, come ogni altro fatto ed avvenimento, non possono essere il prodotto del caso, ma sono la generazione di certi principii e di certe leggi. E che sia così non è difficile intenderlo.

Il dire che la storia è figlia del caso, vale quanto dire che la ragione è dappertutto, perchè la ragione è la legge, meno che nella storia, o, ciò che torna lo stesso, che la ragione è nelle parti, ma che non è nel tutto. Basta esaminar la cosa, fosse pure in modo un po' superficiale, per vedere che la storia fra i tanti altri elementi comprende anche l'individuo. Nell'individuo noi distinguiamo un doppio aspetto, il

corporeo e lo spirituale. Si ammette, e bisogna ammetterlo, che l'uno e l'altro sono regolati da certe leggi; e che quindi l'individuo nasce e si sviluppa secondo la ragione. E specialmente per rispetto all'elemento spirituale o all'intelligenza, considerata nella sua essenza, è chiaro che nulla vi ha che più di essa sia opposto al caso, perchè la sua intima e propria attività sta nel pensare i principii e i rapporti delle cose. Or se la ragione è in questi elementi, in queste parti, potremo poi ammettere che non sia nel tutto? Al contrario, è forza riconoscere non solo che nel tutto havvi la ragione come nelle parti, ma che piuttosto nel tutto havvi più ragione che nelle parti, perchè è nel tutto che le parti trovano la loro essenza, sono, vivono e si muovono; ed è il tutto che, in esse penetrando, le vivifica e le armonizza. E ciò noi ammettiamo implicitamente quando diciamo che l'uomo è un animale essenzialmente socievole. Adunque la ragione è e dev'essere nella storia, e la storia è governata da leggi.

Ma se la storia è governata da leggi, segue necessariamente che havvi una scienza della storia. Perchè dal momento che si ammettono certe leggi e certi principii, qualunque essi siano, che nel loro complesso e nel loro concatenamento formano un obbietto determinato, si ammette per ciò stesso l'esistenza e la necessità di una scienza che a quest'obbietto corrisponde. Così nell'essere in generale la quantità è un principio. Di qui la matematica, che è la scienza che gli corrisponde, in quanto di quel principio ha formato il suo obbietto. Altrettanto è a dirsi della filosofia della storia. Dovendo ammettere che la storia è governata da leggi e da principii, noi dobbiamo per ciò stesso ammettere l'esistenza di una scienza ovvero di una filosofia della storia.

Si può però obbiettare che per esser certi della possibilità e dell'esistenza di una filosofia della storia, bisogna averla costruita e concretata. Se non che questa obbiezione costituisce uno di quei ragionamenti che provano troppo, e che per ciò stesso non provano punto; imperocchè essa si potrebbe rivolgere contro la scienza in generale, e, quando fosse concludente, colpirebbe la scienza intera. Il fatto è che la scienza parte e deve partire da un atto di fede, da un postulato. È necessità cre-

dere alla possibilità della cognizione e della cognizione de' principii delle cose. Questa fede per altro trova la sua radice nella intelligenza stessa. Perchè intendere vuol dire conoscere, e la cognizione è la vita stessa della intelligenza; onde questa a quella s'indirizza come al suo obbietto proprio e naturale. E così per la filosofia della storia, come per la scienza in generale, bisogna anche partire, nel senso da noi or ora determinato, da un atto di fede nella sua esistenza.[1]

II.

DIVERSE FORME DELLA STORIA.

Il pensiero che si accosta agli avvenimenti storici e gli tocca, può spiegare relativamente ad essi una doppia intenzione, un'intenzione cioè immediata e irriflessa ed un' intenzione riflessa e mediata. Nella prima posizione il pensiero si contenta di trasformare semplicemente il fatto esterno in una rappresentazione interna: nella seconda invece esso esamina e giudica gli avvenimenti secondo certe norme e certi criteri. A questa doppia attitudine, che il pensiero assume rimpetto agli avvenimenti storici, corrispondono due forme diverse della storia, di cui l'una è stata designata col nome di storia *ad narrandum* e l'altra con quello di storia *ad docendum*.[2] Que-

[1] È chiaro che la scienza dimostra se stessa, onde bisogna costruir la scienza, perchè la sua esistenza reale e concreta apparisca. Ma per ciò fare è necessario appunto partire da un atto di fede nell' esistenza della scienza; senza di che si cade in un circolo vizioso, da cui non si esce, e così la scienza è resa impossibile. Bisogna dunque attendere da tutto il complesso delle teorie che saranno esposte la dimostrazione dell' esistenza di una filosofia della storia. Cf. su questo punto l'articolo *Filosofia critica*. Vera, *Mélanges philosophiques*.

[2] Queste due forme della storia sono state chiamate da Hegel *storia immediata* e *storia riflessa*. Quest' ultima forma egli l'ha suddivisa in quattro forme subordinate, che ha distinte coi nomi di *storia universale*, *storia prammatica*, *storia critica*, e *storia di una singola sfera della storia* (come, per esempio, dell' arte, del diritto o della religione.) — Vedi Hegel, *Philosophie der Geschichte, Dritte Auflage*, Berlino, 1848, pag. 3 a 11. — Tutte le volte che sarà citata la *Filosofia della Storia* di Hegel, è sottintesa questa edizione.

ste due espressioni rispondono con precisione alla cosa che si vuol significare.

Perchè in effetti lo storico della prima forma è come l'immagine fedele ed esatta e, direm così, la semplice eco degli avvenimenti. Egli non fa che riprodurli e raccontarli come sono accaduti. A questa categoria appartengono fra gli altri Erodoto, Tucidide, Senofonte, Cesare, i *Memoriali di S. Elena* e quelli di Federico il Grande.

Erodoto è stato chiamato il padre della storia, come Omero il padre della poesia. Ma Erodoto può dirsi non solo il padre, ma l'Omero della storia, perchè visse in quel momento unico, in cui il pensiero non sapeva scompagnarsi dalla poesia. Parecchie circostanze cooperarono perchè un certo pensiero riflesso ed il pensiero immaginativo si fossero combinati in Erodoto. Egli racconta come uno storico ed un poeta, onde, leggendolo, si legge ad un tempo un poema ed una storia. Ma se egli riveste gli avvenimenti di un senso mitico e favoloso, gli racconta però senza aggiungervi alcuna critica. — In Tucidide noi troviamo il narratore. È vero che nel suo racconto si vede già penetrare un certo elemento di critica; ma cotesto elemento è tanto insensibile che non ci autorizza ad annoverare il suo racconto fra le storie riflesse. Quanto ai discorsi da lui messi in bocca a Pericle, tutto induce a farci credere che, comunque la forma e la espressione siano sue, pure i pensieri in fondo siano propri di Pericle. — Senofonte si può chiamare il continuatore di Tucidide. Soprattutto nella *Ritirata de' 10,000* egli è narratore ed attore ad un tempo, e la sua opera rimane un capolavoro di semplicità e di verità. Senofonte, come Cesare, opera e racconta. Egli racconta imprimendo ai fatti quel soffio di verità, che nasce dalla loro stessa importanza. Vi ha un'altra ritirata ed è quella di Mosca, e se questa ha un aspetto più tragico e formidabile, quella però de' 10,000 ha un aspetto ideale più primitivo e più semplice. — Anche i *Comentari* di Cesare sono un capolavoro. Poche opere possono ad essi paragonarsi, perchè ciò che fa la loro bellezza e perfezione è che, come già accennava, Cesare è uno di coloro che racconta operando. Egli non aveva bisogno di alterare gli avvenimenti: invece, per farne

risaltare tutta la grandezza, non aveva che ad esporli quali erano accaduti nella loro schietta semplicità. — Il *Memoriale di Sant' Elena* è un' opera piuttosto riflessa. Essa racchiude grandi ammaestramenti; ma è scritta dopo l' azione. È un' opera ordinata secondo certi fini e certi scopi particolari; onde vi si sente il difetto di naturalezza e di semplicità. — Lo stesso è a dirsi della *Storia del mio tempo* di Federico il Grande. Questa è un'opera non tanto storica quanto filosofica, atteso l' artifizio e la riflessione che vi predominano; anzi vi si trova sì larga vena di critica che, se non possiamo collocarla tra le storie riflesse, ciò accade perchè i limiti tra le due forme della storia, stando troppo vicini e consistendo nel più e nel meno, non sono facilmente determinabili.

Quanto poi allo storico della seconda forma, egli non si arresta ad una semplice narrazione, ma cerca, unendo alla esposizione la critica, di spiritualizzare il fatto, e, scoprendo l' elemento razionale che in esso si asconde, di metterlo alla portata delle più profonde esigenze dell'intelligenza. In questa seconda categoria possiamo annoverare Tito Livio, Tacito, Thiers, Louis Blanc, Mignet, Grote, Niebuhr.

Se leggiamo di fatto Tito Livio noi vedremo che egli dipinge gli avvenimenti e i personaggi de' primi tempi di Roma come se appartenessero ai tempi suoi; e quindi fa parlare Bruto come parlerebbe Cesare. Noi non troviamo più il racconto, ma una storia critica, riflessa secondo lo spirito proprio dell'autore. Egli ha operato a un di presso come più tardi faceva l' abbate Barthélemy nella sua storia della Grecia, ove la Grecia è la Francia, e il giovine viaggiatore Anacarsi ci parla di Atene come di Parigi. — Anche Tacito è dominato e diretto da un certo pensiero, che è per lui la norma secondo la quale si rappresenta e giudica i personaggi e gli eventi. Questo pensiero è l' odio al dominio imperiale e alla tirannide; è il ricordo delle prische istituzioni; è la rimembranza delle passate libertà. Egli perciò riveste tutto di un color fosco e tetro forse oltre il vero. I suoi ritratti sono piuttosto artificiosi ed esagerati. Lo stesso procedimento s'incontra quando Tacito vuol riprodurre i costumi de' Germani. In quel libro vi è un fondo storico; ma lo scopo di Tacito è quello di contrapporre i co-

stumi primitivi dei Germani ai costumi depravati e corrotti dei Romani. — Thiers, Mignet e Louis Blanc sono tutti e tre storici della rivoluzione francese; ma essi rappresentano tre gradazioni diverse del pensiero, e mostrano assai bene come la storia, o un grande avvenimento storico, possa assumere un significato ed un aspetto diverso secondo la diversità del criterio che s'adopera nel giudicarlo. Louis Blanc guarda la rivoluzione da un punto di vista radicale. Egli non sa vedere in essa altro scopo che il trionfo di certi principii che debbono avere per conseguenza lo stabilimento della forma repubblicana come l'istrumento più adatto alla organizzazione di tali principii. Mignet non va tant'oltre. Egli riconosce che la rivoluzione è non solo un prodotto filosofico, ma sociale e politico altresì, che impone delle istituzioni più larghe e più liberali di quelle che hanno insino allora governato l'Europa. Finalmente Thiers rimane più vacillante. Secondo lui il pensiero ch'è in fondo della rivoluzione, non è repubblicano, non democratico puro, ma costituzionale; e quindi il Comitato di Salute pubblica e la Costituente fraintesero il portato razionale della rivoluzione, ch'era solo quello d'istituire il regime rappresentativo. — La storia della Grecia lasciataci da Grote è uno de' più bei monumenti dell'età nostra per vastità di erudizione e per profondità di pensiero. Ma anche Grote ha il suo concetto ordinatore e, a dir così, il suo preconcetto. Atene è il punto culminante della storia della Grecia; e il punto culminante della vita ateniese è la vita democratica. Tutto il resto impallidisce e langue, anzi non ha valore, perchè rappresenta la decadenza del vero spirito greco. E quando l'autore s'incontra in Alessandro, dice che questi segna il momento in cui la vita greca si dissolve, senza però dimostrarlo. — Finalmente il Niebuhr ha ricostruito la storia romana, perchè, secondo lui, i primi tempi di Roma sono tempi mitici, e quindi non costituiscono un momento storico, ma antistorico e favoloso. Con ciò però egli non ha inteso rifiutar loro un qualunque fondo storico, ma ha voluto dimostrare il bisogno di discernere ne' fatti di quei tempi il vero dal falso, lo storico dal mitico.

Oltre le due forme precedenti della storia, noi possiamo

anche distinguere la storia in subbiettiva e obbiettiva. La storia obbiettiva è quella in cui lo storico abdica alla sua individualità, si spoglia delle sue convinzioni e delle sue credenze per identificarsi co' fatti; mentre la subbiettiva è quella nella quale i fatti sono concepiti e ordinati secondo il concetto e il criterio dello storico. Non è fuor di proposito se accenniamo a quest'altra specificazione della storia, perchè si ha l'abitudine di respingere la storia subbiettiva come passionata e parziale, e facilmente si enuncia la proposizione, senza esaminarne liberamente il significato e la possibilità, che la storia dev'essere imparziale.

Ora primieramente è chiaro che lo storico per essere imparziale dovrebbe ammettere, accogliere e raccontare passivamente gli avvenimenti. Questo procedimento ben si adatta allo stato di oscurità, d'irriflessione e d'inconsapevolezza della coscienza storica. Ma quando questa coscienza va progredendo e sviluppandosi, allora l' imparzialità non è possibile che entro certi limiti, ed è impossibile come imparzialità assoluta. Perchè dal momento che il pensiero reagisce sugli avvenimenti, e si pone in uno stato di attività di fronte ad essi, l'imparzialità cessa. Inoltre bisogna osservare che la vera storia non è quella nella quale il pensiero si limita a raccontare e rimane immobile e passivo innanzi agli avvenimenti. Ciò che anima la storia è il pensiero; onde la vera storia non comincia che quando il pensiero penetra ne' fatti e dà loro vita e moto, ordinandoli e mostrando che vi ha tra essi un concatenamento razionale. In altri termini, la storia nel senso stretto della parola non comincia che quando una serie di avvenimenti sono pensati, e, pensandoli, si deve giudicarli. Così la imparzialità assoluta si rende impossibile. Anzi, a voler dir la cosa esattamente, lo storico non è imparziale in un senso razionale che essendo parziale, perchè egli dev'essere parziale fino a un certo punto, se vuole essere uno storico. Epperò noi dobbiamo ritenere che non vi possa essere storia assolutamente imparziale ed obbiettiva.

Da quel che precede si fa manifesto che noi, occupandoci della filosofia della storia, non intendiamo costruire una storia *ad narrandum* nè una storia *ad docendum*; non una storia

obbiettiva nè una storia subbiettiva, perchè la filosofia della storia [1] è altra cosa. Toccando però anche fuggevolmente queste varie forme della storia noi ci siamo aperta la via per entrare nel campo proprio della nostra scienza. Perchè dopo aver determinato il doppio grado pel quale la coscienza storica si sviluppa, quello cioè della sensibilità e quello della riflessione, a noi è dato vedere come da quest'ultima si svolga naturalmente e per necessaria conseguenza la filosofia della storia, ch'è la forma più perfetta cui la coscienza storica possa elevarsi. Di fatto il pensiero, che non più racconta gli avvenimenti storici, ma ne pensa il come e il perchè, entra già in un'altra sfera, nella sfera della scienza, comunque in un modo più o meno chiaro. Allora non resta che un passo per entrare nella filosofia della storia, la quale, si può dire, non è che il pensiero della storia.

III.

SE LA FILOSOFIA DELLA STORIA È SCIENZA NUOVA.

Si è detto che la filosofia della storia è una scienza nuova. Ciò è vero in un certo senso. Quello che vale a costituire una scienza è un complesso di principii ordinati sistematicamente; ovvero è il pensiero che intorno a un dato obbietto sa donde parte e dove vuol giungere, e che percorre metodicamente tutti i punti intermedii tra il principio e la fine In altre parole, considerando la cosa da un punto di vista subbiettivo o del pensiero che diviene e si eleva alla scienza, la scienza non è possibile senza un tutto ben ordinato, un insieme di principii, di cui il pensiero ha acquistato una chiara coscienza. Epperò fino a quando il pensiero non si è messo in possesso di questi principii, si può dire che non vi ha scienza. Ebbene, sotto questo rapporto noi possiamo affermare che la filosofia della storia è una scienza nuova.

[1] Hegel l'ha anche chiamata *storia filosofica*. Vedi *Philosophie der Geschichte*, p. 11.

Di fatto nella scienza antica noi troviamo solo de' germi e degli antecedenti della filosofia della storia. Un antecedente molto importante è la *Repubblica* di Platone. Secondo Platone le idee sono i principii delle cose, e nel *Parmenide*, nel *Timeo* ed in altri dialoghi egli mostra che havvi un'idea per ogni cosa. Muovendo dall' idea e seguitandola nella sua applicazione a tutti gli esseri, egli molto naturalmente dovea giungere, come giunse, al concetto della sua Repubblica. La società è per lui un organismo composto di varie parti, che costituiscono altrettante idee, le quali poi a loro volta sono tutte raccolte insieme ed unificate da un'idea suprema. Questa è l'idea totale e complessa della società. Epperò suo scopo è quello di ricercare il concetto essenziale della vita sociale e quindi di ogni repubblica. Non può negarsi che l'opera di Platone, quali che si siano le imperfezioni, anzi le impossibilità che contiene, è rimasta sempre il tipo di tutte le dottrine che ebbero per iscopo di costruire una repubblica ideale, ovvero l' idea e il concetto dell' organismo sociale. Ed in vero tutti i tentativi fatti dopo Platone a questo scopo, quali *la Città di Dio* di Sant' Agostino, *la Città del Sole* di Campanella e *l' Utopia* di Tommaso More non son riusciti che a riprodurre, quanto al concetto fondamentale, la teorica platonica.

Il difetto però, pel quale la *Repubblica* di Platone non può nè dev'essere considerata come una filosofia della storia, è questo, ch'essa si aggira intorno al concetto della città (*civitas*), ovvero intorno al concetto della vita nazionale. Platone non si elevò al concetto della vita universale, vale a dire, non seppe elevarsi al concetto dell' umanità, ch' è la legge che governa non la vita di un popolo o di una nazione, ma di tutti i popoli o di tutte le nazioni, e che costituisce l' obbietto proprio della filosofia della storia.

Dopo Platone noi troviamo gli Stoici che ci parlano di una città universale, e sentiamo Terenzio che afferma: — *Humanus sum et nihil humani a me alienum puto;* — e Cicerone che dice: — *Me non civem unius urbis, sed totius orbis puto.* — Questi però non sono che lampi rapidi e fuggitivi che balenano alla mente, ma che non accennano in alcun modo all' esistenza di un pensiero determinato e scientifico.

Ma perchè gli antichi non s'innalzarono al concetto della filosofia della storia?

È cosa certa che gli antichi pensarono l'assoluto, il che vuol dire, che essi pensarono il principio della storia. Eppure non ebbero il concetto di una filosofia della storia. Per dir tutto in poche parole la ragione unica e fondamentale di questo fatto dobbiamo vederla in questo, che se gli antichi pensarono l'assoluto, non lo pensarono però in modo concreto, ma in modo astratto. Essi in altri termini non seppero formarsi dell'assoluto un concetto vero e compiuto, in quanto considerato ne' suoi rapporti con la storia e col mondo. Il loro assoluto era un *ens extrâmundanum*, un ente scisso e interamente separato dal mondo della storia. In questa separazione, in questa distinzione dell'assoluto dalla storia stava l'impossibilità di elevarsi al concetto della filosofia della storia. Perchè filosofia della storia vuol dire scienza della storia; e scienza della storia o dice nulla o vuol dire che l'assoluto è nella storia. Adunque a raggiungere quel concetto bisognava far prima, per così dire, discendere l'assoluto nella storia, e, sotto altra forma, pensare l'unità consustanziale dell'assoluto e della storia. In effetti la filosofia della storia non è che la realizzazione di questo pensiero. E questo pensiero essendo nuovo, nuova è anche la scienza che n'è germogliata.

Or qui si può dire che, oltre gli sviluppi intrinseci del pensiero speculativo, pe' quali esso ha potuto spingersi sino ad ottenere questo risultato, ciò che anche ha potentemente contribuito a stabilire e a constatare quasi visibilmente e come fatto questo rapporto di natura tra l'assoluto e la storia è il Cristianesimo.

Primieramente il Cristo incarnandosi scese nella storia non per un popolo ma per tutti i popoli; e quindi fece sorgere nella coscienza individuale il pensiero della umanità. Inoltre, anche situandosi al punto di veduta strettamente ortodosso, se negli eterni decreti era scritto che il figlio di Dio dovea incarnarsi, ciò importava che l'incarnazione era una necessità assoluta; e la sua attuazione richiedeva di conseguenza un ordinamento anteriore e prestabilito della storia, in guisa da preparare il mondo alla consumazione di quel decreto. Ma or-

dinamento della storia vuol dire unità della storia, e quindi esso doveva similmente svegliare nella coscienza il concetto dell'unità del genere umano, e il sentimento della umanità. E lo sviluppo di questo sentimento, la coscienza cioè di un movimento che per lo innanzi era accaduto in modo inconsapevole, doveva costituire il germe primo della filosofia della storia. Per la qual cosa già può vedersi quanto il cristianesimo per sua parte abbia contribuito a fecondarlo.

Ma vi ha di più, ed è che il Cristianesimo, considerato nel suo principio, è essenzialmente storico. Il fatto dell'Incarnazione mostra in modo sensibile che il principio del mondo o della storia e la storia sono inseparabili, e che sono avvinti da un legame intimo e indissolubile. Or questa presenza della ragione nel mondo; questa presenza, questa manifestazione dell'assoluto nella storia, è appunto quella che fa della storia un'opera seria e razionale. Separandola dal suo principio, essa diviene un'agglomerazione di fatti fortuiti senza valore e senza significato: essa diviene un giuoco ed un'ironia. Adunque anche sotto questo rapporto si può e si deve dire che senza o al di fuori del Cristianesimo, ch'è la prova in qualche modo palpabile del nesso che passa tra il principio della storia e la storia, l'idea di una filosofia della storia non si sarebbe generata o, per meglio dire, non avrebbe raggiunto la sua esistenza determinata e concreta. Perchè, come lo abbiamo visto, da un lato essa si fonda precisamente sulla necessità di quel nesso e sul fatto che la storia è il campo delle manifestazioni della ragione o dell'assoluto, e dall'altro, suo scopo non è che quello di determinare i gradi e le forme successive di codeste manifestazioni.

IV.

OBBIETTO E RAPPORTI.

Se diciamo che l'obbietto della fisiologia è quello di studiare le varie funzioni dell'organismo, il chimico dirà che queste funzioni non si compiono senza il concorso di certe so-

stanze chimiche; per modo che queste formano il sostrato necessario per la realizzazione di quelle. E lo stesso avviene della filosofia della storia e del suo obbietto. Perchè, se noi diciamo che obbietto della filosofia della storia è la vita delle nazioni, ci si risponderà che questa vita comprende fra l'altro la politica, l'arte, la religione, come tante parti essenziali che ne formano il contenuto; onde, tolta alcuna di queste parti, l'obbietto della filosofia della storia resterebbe mutilato. Ma come la fisiologia studia le funzioni vitali o la vita, che unifica qualunque sostanza chimica e tutte le parti dell'organismo; alla stessa guisa la filosofia della storia comprende tutte le varie sfere della vita nazionale, ma nella loro unità, in quanto, cioè, si trovano unificate nello spirito nazionale. Lo spirito nazionale, come lo spirito in generale, non bisogna rappresentarselo come una mentalità pura, come un'astrazione o un'unità astratta: al contrario, esso è un'unità concreta che contiene ed armonizza nel suo seno le differenze, ed è loro superiore. Lo spirito, in una parola, penetra nelle varie parti di una nazione e dà loro una forma propria e speciale; ed una nazione è compresa dal suo spirito come il corpo dall'anima. Ebbene, se la vita delle nazioni si riconcentra nel loro spirito, possiamo dire che l'obbietto della filosofia della storia è la determinazione dello spirito delle varie nazioni.

Ma determinare esattamente l'obbietto della filosofia della storia è cosa difficile, com'è difficile determinare l'obbietto di ogni altra scienza qualunque. E, come per ogni altra scienza, anche per la filosofia della storia è difficile altresì determinare le varie parti di cui essa si compone. Per esempio, nella fisica vi sono vari momenti e varie sfere, la luce, il colore, l'elettricità, il magnetismo, ec. Or una delle grandi difficoltà che la scienza della natura incontra, sta nel determinare il rapporto, ossia la differenza e l'identità che in una divide e connette queste varie sfere. Similmente accade per la filosofia della storia. Perchè primieramente, essendo essa una parte della scienza, è necessario, per comprenderne l'obbietto speciale, abbracciare d'uno sguardo la scienza in generale; altrimenti non è possibile assegnarle il campo determinato che

essa occupa. Inoltre è necessario determinare il rapporto fra le varie parti che essa comprende.

Quanto a determinare le varie parti che la filosofia della storia comprende ed il rapporto fra queste varie parti, non è qui il luogo di occuparsene, perchè questo forma la materia propria della filosofia della storia.

Quanto poi all'altra determinazione, del rapporto cioè della filosofia della storia con la scienza in generale, si può dire che la filosofia della storia è la filosofia applicata alla storia. Di fatto, come obbietto proprio della filosofia sono i principii delle cose e dell'universo in generale, così obbietto proprio della filosofia della storia sono i principii speciali della storia. E in quella guisa che lo spirito filosofico, mirando all'essenze, ai principii delle cose, determina i principii che fanno intendere e che fanno le cose; similmente lo spirito filosofico storico, mirando a'principii della storia, determina i principii che fanno intendere e che fanno la storia. Perchè o si ammette che un pensiero filosofico, qualunque sia il suo obbietto, con questo s'identifica e per ciò stesso s'identifica con l'essenza o meglio col principio generatore della cosa; ovvero bisogna dire che non vi ha pensiero filosofico, e che il pensiero non può nulla intendere. Se la filosofia della storia, determinando i principii che fanno il sapere della storia, non afferrasse per ciò stesso i principii che fanno la storia, essa, lungi di essere una scienza, sarebbe una illusione ed una vana ombra ingannevole. Sarebbe d'altronde assurdo ammettere due principii di cui l'uno spiegherebbe la storia e l'altro la genererebbe. Questi due principii, dovendo essere in rapporto, implicherebbero di necessità l'esistenza di un principio superiore, che tutti e due in sè gli comprenderebbe, gli armonizzerebbe, anzi gli unificherebbe. E quindi sarebbe questo il vero principio uno della storia, principio della sua cognizione come del suo essere. Adunque, se havvi una filosofia della storia, e se è vero che per conoscere nel senso proprio della parola e per giudicare bisogna adoperare gli stessi strumenti, le stesse regole che valgono a costruire e a produrre ciò che vuolsi conoscere e giudicare, è chiaro che questa scienza non può costituire che un punto di vista

superiore alla storia, una sfera, cioè, che contiene i principii mediante i quali si giudica e si conosce la storia, e secondo i quali la storia si è formata e si va formando. Donde apparisce che la sfera della scienza è superiore alla sfera della storia.

Quali adunque saranno i rapporti della filosofia della storia con la filosofia?

Se, come abbiamo detto, la filosofia della storia è la filosofia applicata alla storia, ne segue che la filosofia e la filosofia della storia sono due campi, due momenti del pensiero identici e diversi a un tempo. Identici, perchè intimamente congiunti; diversi, perchè la filosofia della storia non è che un ramo della filosofia. Essa è una parte della filosofia, ma non è la filosofia, come la filosofia del diritto o quella dell'arte o quella della religione non è la filosofia, quantunque ne sia una parte. Il che vuol significare che la filosofia della storia è inferiore alla filosofia. Perchè quella sfera, quella scienza che può abbracciare i vari gradi dell'essere, i varii aspetti del pensiero, è necessariamente superiore a questi vari gradi e a questi vari aspetti. Così abbiamo l'unità e la varietà congiunte per tal modo, che l'una senza dell'altra non può essere. Ma comunque questi termini siano correlativi e inseparabili, pure il principio che costituisce l'unità è superiore alle varie parti, perchè in un organismo qualunque ciascuna delle parti per sè è imperfetta, e la vera perfezione non può stare che nel tutto. Anzi, guardando più addentro, si vede che le parti non sarebbero fuori del tutto e dell'unità.[1] Se la

[1] Si dirà che, togliendo la filosofia dell'arte, quella del diritto, quella della religione, quella della storia, e così via via togliendo le varie parti della filosofia, il tutto si risolve in nulla, e quindi non si vede come la filosofia, invece di essere queste parti stesse, sia un qualcosa a loro superiore. Qui prevale lo stesso modo di giudicare che per lo spirito nazionale, perchè si suol dire che esso s'identifica con le varie sfere dell'organismo sociale, e che in fondo non è se non l'aggregato di queste sfere. Ma è facile intendere che la filosofia si distingue dalle varie sfere filosofiche speciali, e che si muove in una sfera ch'è a loro tutte superiore, perchè è essa che pensa i rapporti reciproci di tutte le sfere speciali e subordinate, e realizza così l'unità assoluta. Ora, per esempio, la filosofia della storia pensa se stessa, ma non si pensa nel rapporto con le altre parti della scienza, e per tanto bisogna dire che in quanto filosofia della storia essa non pensa bene nemmeno se stessa, perchè non vi ha vero pen-

filosofia si rinchiudesse in una sfera subordinata come l'arte o la storia, essa non sarebbe più la filosofia. La filosofia pensa l'unità assoluta, mentre la filosofia della storia la pensa quale esiste e si manifesta nella storia; in guisa che la filosofia pensa l'unità due volte: la pensa in sè in modo universale e compiuto, e la ripensa nella storia in modo parziale e frammentario. Queste considerazioni limitano l'obbietto delle varie scienze, o meglio esse sono fondate sulle limitazioni necessarie delle varie scienze nascenti dalla loro natura, e mostrano per ciò stesso che la filosofia della storia è una scienza limitata.

Ma come dobbiamo intendere che la filosofia della storia è una scienza limitata?

Primieramente è evidente di per sè che qui non s'intende parlare di una limitazione subbiettiva, estrinseca alla scienza e sussistente nel pensiero dell'individuo che la coltiva e che non può o non sa afferrare la verità in tutta la sua pienezza; ma si parla bensì di una limitazione obbiettiva, di una limitazione, cioè, intima alla scienza, e che nasce dalla limitazione stessa del campo entro cui essa si muove. Ebbene, noi dobbiamo ripetere quello che già abbiamo detto: per rendersi ragione di questa specie di limitazione bisogna comprendere la natura intrinseca di una scienza e, oltre la natura, le relazioni che essa ha con le scienze collaterali; siccome, in generale, per intendere la limitazione di un essere qualunque, bisogna determinarne la natura ed oltre a ciò i rapporti; bisogna, in altre parole, determinare il posto che esso occupa nel sistema universale delle cose. Questo rende difficile l'intendere come e perchè la filosofia della storia sia una scienza limitata. Ecco nondimeno

siero fuori dell'unità e del sistema. E andando più al fondo apparisce che la filosofia, vale a dire il pensiero assoluto, non solo pensa i rapporti delle sue varie parti, ma è quello che fa queste varie parti, perchè esso non sarebbero senza del tutto. Diciamo *parti* e *tutto* per esprimerci in qualche modo, ma l'assoluto, l'unità, l'idea assoluta è una sfera ove le parti e il tutto non son più che momenti subordinati. Vedi su questo punto più oltre Cap. settimo; Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, 554 § et suivants, et 2me *Introduction du traducteur*, chap. V et VI.

qualche considerazione che potrà in certo modo chiarire il nostro concetto.

Per ciò stesso che una scienza ha un obbietto particolare e speciale, essa ha un contenuto egualmente particolare e speciale, o, ciò ch'è lo stesso, un contenuto limitato: lo che importa che questa scienza non può produrre che una cognizione limitata. La matematica, per esempio, è la scienza della quantità. Quando si tratta dei rapporti quantitativi di due esseri, del più e del meno, essa può rispondere a tutti i problemi relativi. Ma quando invece si tratta dei rapporti qualitativi o meglio dei rapporti ideali, de' rapporti, cioè, che sono fondati sull'idea stessa degli esseri, di cui la quantità come la qualità non sono che momenti subordinati, allora la matematica non può rispondere, perchè la cognizione di questi rapporti oltrepassa i suoi confini. Se due corpi si urtano, perchè si muovono in un certo modo più o meno rapido, la matematica potrà, analizzando questo moto, scoprirvi l'elemento quantitativo, e dire che il corpo A si muove come 10, e il corpo B come 5, e quindi stabilire il rapporto di 5 e di 10. Ma essa non potrà dire come e perchè questi due corpi si muovano, quale cioè sia il principio del loro moto e del loro incontro. Applicando questo esempio alla filosofia della storia si vede che se essa è la scienza che determina i principii che governano la storia delle nazioni, non può abbracciare l'assoluta verità, ma solo una parte. Senza dubbio la storia delle nazioni è la manifestazione dell'eterna ragione e l'attuazione del pensiero assoluto. Ma la verità storica non è tutta la verità: è solo uno degli aspetti della verità assoluta. Epperò la filosofia della storia è una scienza limitata, e solo il pensiero filosofico assoluto o la filosofia è la scienza illimitata, in quanto abbraccia tutti gli aspetti e tutte le parti dell'essere e della cognizione.

Se non che ci si obbietterà: voi dite che la filosofia è superiore alla filosofia della storia, perchè è la scienza una che abbraccia in sè tutti i rami della scienza, e che essa è l'unica scienza infinita e assoluta. Ma primieramente la filosofia è parte dell'organismo sociale, è uno degl'elementi dello spirito di un popolo, perchè comunque fosse una scienza universale,

pure essa non può sorgere e svilupparsi al di fuori di certe condizioni locali, determinate e nazionali. Vedete, la filosofia greca non poteva sorgere altrove che in Grecia, perchè essa è un frutto indigeno, locale, che si connette intimamente con la vita e la nazionalità greca. Inoltre la filosofia è una parte componente, un elemento integrante della storia, perchè essa al pari di ogni altro avvenimento si svolge ed è sottoposta alla legge storica dello sviluppo successivo nel tempo e nello spazio. Non pare adunque che la filosofia sia questa scienza tanto assoluta quanto voi lo pretendete.

Non si può negare che la filosofia, o il pensiero filosofico ha bisogno di certe condizioni storiche per sorgere e svilupparsi, come non si può nemmeno negare che la scienza in generale, e quindi la filosofia, hanno avuto una storia. Ma quanto alle condizioni storiche, se la filosofia ne ha bisogno, non è già che con esse si confonda, mentre invece rimane loro superiore. Essa è come una pianta che ha bisogno di un suolo e di un clima per nascere e svilupparsi, ma che si distingue dal clima e dal suolo. Quanto poi alla storia della filosofia è chiaro che l'obbietto della filosofia è superiore all'obbietto della sua storia; mentre l'obbietto di questa è sempre particolare e limitato, quando invece l'obbietto della filosofia è l'universale e l'unità. Onde la filosofia mira a un obbietto che la storia non può rappresentare. In effetti, se la filosofia ha avuto una storia, noi non diciamo che questo sviluppo, questa storia sia stata separata dall'obbietto della filosofia; ma certo è però che questo obbietto non si è mosso con la storia. La storia della filosofia ha un valore, e un gran valore, dal punto di vista del pensiero subbiettivo, perchè essa segna i vari gradi necessari di svolgimento, attraverso i quali il pensiero doveva passare per raggiungere il suo obbietto, o meglio lo spirito poteva elevarsi alla compenetrazione di se stesso. Ma quanto al suo obbietto la filosofia non è sottoposta alla legge storica del divenire.

E qui ci sia permesso aggiungere che ciò che diciamo non è più una teoria, ma un fatto. Perchè per noi la filosofia è una scienza oramai costituita e compiuta quanto alle parti essenziali e determinanti. Per noi questa filosofia è l'idealismo

assoluto, qual è stato da Hegel concretizzato e realizzato. La filosofia di Hegel chiude, quanto alle parti costituenti, il ciclo storico della filosofia; quantunque non vogliamo negar con ciò la possibilità di altri svolgimenti, ma sempre di un ordine particolare e subordinato, che il pensiero filosofico potrà ammettere. Di fatto noi vorremmo che ci si dimostrasse la possibilità di un principio diverso dall'idea e superiore all'idea. Senza questa dimostrazione, ogni altra obbiezione è un armeggiare inutile e vano. Chi parla, deve pensare, qualunque sia l'obbietto del suo pensiero. Ebbene, ch'egli si provi un po' a pensare fuori dell'idea e senza l'idea. Egli dirà: Dio è il principio assoluto delle cose. O questi vocaboli — *Dio* — *principio* — *assoluto* — *cose* — sono puri suoni, e parole vuote, e quindi non hanno alcun valore e significato, ovvero sono e non possono essere che idee o pensieri, e non pensieri accidentali e fortuiti, ma pensieri che fanno tutto uno col loro obbietto, anzi sono quest'obbietto stesso. Così, per esempio, il pensiero, il pensiero vero e obbiettivo, del sole non può essere che il sole stesso, altrimenti è un'illusione o un nonnulla. Adunque, anche supponendo che per altri svolgimenti la filosofia potrà ricevere nuovo incremento, pure relativamente ai principii fondamentali essa è chiusa e terminata; e quindi si può dire che l'umanità si trova in possesso de' suoi principii immutabili ed assoluti.[1]

V.

DEL METODO.

La filosofia della storia adunque è una scienza limitata. Essa però non è limitata che relativamente alla filosofia. Nel suo campo speciale e entro i limiti della propria idea essa è una scienza assoluta in questo senso, che i principii costituenti

[1] Si vede che in questo paragrafo sono toccati a larghi tratti i problemi scientifici più importanti, i quali non si possono chiarire compiutamente se non penetrando nella natura stessa della scienza. Però, a mano a mano che c' inoltreremo, alcuni punti oscuri li vedremo divenir più chiari.

il suo obbietto non sono meno assoluti di ogni altro principio. Or quando si parla di scienza o di scienza assoluta, ciò che suona lo stesso, noi in generale ce la rappresentiamo come la facoltà di tutto sapere, e diciamo che, se gli avvenimenti e i fatti sono generati da' principii, la scienza, ch'è l'insieme dei principii, deve tutto conoscere e tutto poter determinare o predeterminare e prevedere. Ma tale non è il concetto che noi dobbiamo formarci sia della scienza in generale sia di una scienza speciale.

Ed in vero la scienza e l'assoluto stanno nel principio e non nelle manifestazioni contingenti, variabili e individuali di questo principio. La scienza geometrica del triangolo consiste nell'idea del triangolo; essa però non si occupa della produzione fenomenale di tutti i triangoli possibili. Il geometra che si è elevato all'idea del triangolo s'identifica col triangolo, e possiede la forma e per ciò stesso anche il contenuto di tutti i triangoli possibili. L'idea è una in sè ed indivisibile, ma infinita e variabile nelle sue manifestazioni; e la mente che mira alla scienza non ha bisogno di questo elemento, il quale è al di fuori de' limiti della scienza. Così il principio dell'organismo animale è uno e indivisibile; e non di meno nelle sue attuazioni si veggono penetrare moltiplici elementi differenziali, che, senza mutare l'elemento essenziale dell'organismo, costituiscono altrettante modificazioni che l'idea genera sia nelle fattezze esterne, sia nelle funzioni interne. Or la scienza dell'organismo non può e non deve occuparsi di queste modificazioni, perchè esse sono al di fuori degli elementi fondamentali dell'organismo, ne' quali tutti gli organismi sono compresi. Lo stesso è a dirsi della filosofia della storia. Il pensiero irriflesso e volgare crede che la filosofia della storia debba non solo porre e svolgere i principii universali della storia, ma fornire i mezzi per spiegare tutti gli avvenimenti storici, anzi prevederli; onde essa dovrebb'essere una specie di profetessa della storia. In vece quello solo che la filosofia della storia può prevedere sono le leggi, secondo le quali la storia si muove, si può, anzi si deve muovere. In altre parole, essa può solo determinare quali saranno i principii, sotto il cui impero si svolgerà l'avvenire dell'umanità. Ma essa non può

prevedere nè determinare come, quando e da chi queste leggi saranno attuate, e questi principii realizzati. Così, per considerare la questione in modo familiare, quando si parla della provvidenza, e si dice che l'occhio della medesima penetra dappertutto, si degrada la provvidenza, perchè si fa di essa un essere umano, e a dir così volgare, pretendendo che questa debba, come dicesi, veder le cose quali le vediamo noi o le vedremmo se avessimo una mente più sviluppata. Nel punto in cui la provvidenza si muove, l'elemento accidentale e variabile non ha più senso. E questa, che sembra una limitazione dell'idea, non è una limitazione, ma al contrario un carattere proprio e distintivo dell'idea che viene dalla sua stessa infinità e dalla sua potenza inesauribile. Di fatto, se ci rappresentiamo cosa possa essere un principio, noi vedremo chiaramente che in un principio debbono essere contenuti i fatti, i fatti che sono stati, quelli che sono e quelli che potranno esser generati da questo principio; onde se il principio con alcuno di questi fatti o anche con un numero indefinito di essi si confondesse, non sarebbe più il principio. Se l'idea o il principio del triangolo si confondesse coi triangoli possibili e sensibili, cesserebbe di essere un principio. Distinguersi da' fatti è privilegio, è natura propria dell'idea, e solo a questa condizione essa può generarli; ma per ciò stesso si rende impossibile di determinare i fatti singoli, ne' quali l'idea si manifesterà e si attuerà.

Frattanto potrebbe opporsi che vi sono certe sfere fisiche, come la sfera astronomica, ove accade altrimenti, perchè vi si possono predeterminare con certezza avvenimenti particolari. Or come si spiega questo risultato diverso?

Di una tal differenza non possiamo renderci ragione se non s'intende che l'universo è un sistema, e che la storia è parte di questo sistema, vale a dire, che essa occupa una sfera propria e speciale. Il sistema è un tutto, le cui parti sono a un tempo identiche, perchè appartengono alla stesso tutto, e diverse, per quanto ciascuna ha una natura speciale. Lasciamo da parte l'identità, perchè è alla differenza che noi dobbiamo qui sopratutto mirare. Quando diciamo che due sfere sono diverse, noi intendiamo che nell'una vi sono caratteri e proprietà che non

sono nell'altra, e che perciò nell'una gli avvenimenti, i fatti non possono accadere come nell'altra. Diversa, per esempio, è la sfera in cui si muove l'individuo, da quella in cui si muove lo Stato; per modo che quello che può compiere lo Stato, non lo può l'individuo; e quando l'individuo entra nella sfera dello Stato per rappresentarlo, entra in una nuova sfera di rapporti, e acquista facoltà speciali che non ha e non può avere in quanto individuo. Non dimentichiamo che non è già pel fatto dell'individuo, della volontà o dell'arbitrio individuale che le cose, la natura, il mondo occupano varie sfere. Questa varietà induce nella costituzione del tutto una catena di trasformazioni non estrinseche e accidentali, ma intrinseche e necessarie. Quei rapporti che si hanno, messi i corpi o gli esseri nella sfera meccanica, non si possono più avere quando questi passano ad esistere in altra sfera. Ebbene, quando ci saremo ben penetrati di questa necessità ideale, noi vedremo che nella sfera della storia i fatti debbono accadere in modo diverso da quello che accadono in altra sfera; per esempio, nell'astronomica, appunto perchè nella sfera della storia s'incontrano elementi che in altra sfera non sono. Questi elementi sono vari, e noi avremo occasione di determinarli a misura che ci faremo più addentro nelle nostre investigazioni. Non di meno fin da ora possiamo notare che, fra gli altri elementi, nella storia predominano il pensiero e la libertà, e sono questi elementi che rendono ragione del perchè la scienza della storia non possa prevedere i singoli avvenimenti storici.

Ma qui si presenta un'altra questione, che intimamente, si connette alla precedente. Ammettiamo, si dice, che l'obbietto della filosofia della storia siano i principii che governano e che fanno la storia delle varie nazioni. Com'è poi che si potrà costruire una filosofia della storia, con qual metodo, cioè, con qual procedimento potranno quei principii determinarsi? Perchè noi abbiamo da un lato la storia de' vari popoli e dall'altro un mondo ideale, certi principii che la ragione ci fornisce indipendentemente da ciò che la storia ci trasmette. Or nella costruzione della filosofia della storia dovremo noi procedere per un metodo, come dicesi, *a posteriori*, consultando

l'esperienza e raccogliendo i dati, i fatti che essa ci somministra; ovvero dovremo, seguendo un metodo *a priori*, consultare la ragione e muoverci nel campo de' principii e delle idee? E secondo alcuni parrebbe che, anche ammettendo l'esistenza di una storia ideale, lo che costituisce una necessità, quando si ammette che vi sono principii, leggi ideali e assolute che governano la storia, non si possa giungere alla cognizione di queste leggi che per mezzo dell'esperienza.

Noi possiamo esaminare questa questione sotto una forma piuttosto generale, perchè si vede che essa in fondo si risolve nel problema intorno al metodo della scienza. Sarà poi facile applicare alla storia le nostre brevi considerazioni.

E primieramente se si ammette che vi sono principii, si ammette che gli esseri per dir così si duplicano, vale a dire, che havvi il principio e poi l'essere individuale e sensibile ch'è generato dal principio. Se si ammette che havvi un principio del triangolo, si deve ammettere che havvi questo principio, e poi il triangolo sensibile. E così nella storia v'è la materia della storia, i fatti sensibili e capaci di esperienza, e poi havvi il principio della storia. Inoltre bisogna riconoscere che i principii sono nelle cose, ma che non si confondono con esse. Se non fossero nelle cose, queste non sarebbero, come, se la causa non fosse in alcun modo negli effetti, gli effetti non sarebbero. Ma il principio con alcuna cosa particolare non si confonde, perchè se con alcuna di esse si confondesse, egli sarebbe questa cosa e cesserebbe di essere principio. E se ciò è vero, è chiaro che la storia ideale, la scienza e i principii della storia con la storia non si confondono. Lo che vuol dire che havvi un punto, un non so che d'ideale, che nella storia materiale non troviamo, e ch'è superiore alla storia ed all'esperienza. Di fatto supponiamo che per costruire questa storia ideale si muova dalla storia sperimentale e sensibile, e che, studiando la storia romana o greca, nasca il pensiero di una filosofia della storia. Ebbene, la sorgente di questo pensiero non è già l'esperienza nè l'induzione, perchè l'esperienza non dà che la storia romana o la greca, due materie, cioè, due momenti limitati di quel pensiero che sorpassa la vita nazionale romana e la greca,

come ogni altra qualunque E se prendessimo insieme due di queste storie, o anche tutte in un fascio, nemmeno il raffronto tra loro potrebbe fornirci quel pensiero, perchè queste varie storie non costituiscono che altrettanti momenti limitati. Di qui adunque già apparisce che questo pensiero è superiore alla esperienza.

Ma dicono i sensisti: senza il sensibile il pensiero sarebbe vuoto; ed, applicando questo principio alla storia, aggiungono: è vero che il pensiero di una storia ideale non sorge dall' esperienza; ma senza l' esperienza, senza la storia che fornisce la materia e il contenuto, questo pensiero sarebbe vuoto.

Osserviamo innanzi tutto che il pensiero non è una forma destituta di ogni contenuto, e che non è poi così vuoto come si crede. Al contrario, nulla havvi di più pieno e di più reale del pensiero, perchè è desso che pensa i principii, e per ciò stesso la forma e la materia di ogni cosa; anzi gli pensa non solo, ma è questi principii. Tuttavia da un punto di vista subbiettivo noi vogliamo ammettere che l' esperienza è un momento essenziale dello sviluppo dello spirito, ovvero una parte integrante dell' esistenza stessa dello spirito. Noi vogliamo altresì ammettere che il pensiero, per svolgersi, debba attraversare l' esperienza. E però l' esperienza non vuolsi trascurare nè rigettare; i fatti non si deve violentarli nè falsificarli; ma leggerli quali sono ed interpetrarli, vale a dire, rannodarli al loro principio. Ma ammesso tutto ciò, resta sempre il principio. Questo principio non è il fatto che ce lo può mostrare, perchè un fatto considerato in se stesso non dice nulla Il fatto non autorizza nemmeno a dire, per esempio, delle azioni di Cesare che siano state grandi. È solo nel pensiero il criterio e la misura della grandezza e della magnificenza. Il paragone stesso di due fatti suppone un *medium quid,* ch' è nel pensiero, e che gli paragona e gli giudica entrambi. Questo principio è un' idea la quale, posta in presenza de' fatti, ci fa dire che un fatto contiene tal grado di grandezza o di bellezza. E in simil guisa, quando noi diciamo che la tal nazione la vince sulla tale altra, noi ci appoggiamo a un principio che l' esperienza non può fornirci, e che preesiste all' esperienza Adun-

que il pensiero, la scienza della storia, non solo è superiore, ma è benanche anteriore alla storia, anteriore non nel tempo ma nell' idea.[1]

Ma non si deve dimenticare che noi abbiamo ammessa l'importanza e la necessità dell'esperienza, situandoci a un punto di vista subbiettivo, del pensiero che vuole sollevarsi alla sfera della scienza, e che nella esperienza può trovare una spinta ed un eccitamento. Perchè da un punto di vista obbiettivo, dal punto di vista della scienza, noi domanderemo, chi è che fa l'esperienza? L'esperienza non può esser fatta che dalla scienza stessa o dall'idea. E se la cosa sta così, è evidente che dal punto di vista della scienza l'esperienza non ha valore. Perchè non è l'esperienza quella che genera i principii costitutivi della storia, ovvero la storia ideale. Consultando adunque l'esperienza, il fatto, il puro fatto, sarebbe impossibile costruire una filosofia della storia. Anzi più si consulterebbe l'esperienza, e più essa ci allontanerebbe dalla possibilità di costruire la scienza della storia, appunto perchè, rinchiudendoci e assorbendoci nel fatto particolare, contingente e passeggiero, essa ci rapisce la visione dell'universale e dell'assoluto, e ci rende inetti a comprendere la sfera dell'ideale e ad identificarci con esso. Il pensiero adunque è quello che ha creato la filosofia della storia; ed esso solo è quello che può costruirla, ricavandola dalle proprie leggi e dalla propria natura; e, più che esso entra in possesso di se stesso, più e meglio potrà costruirla in modo perfetto e definitivo.

[1] Vedi più oltre il Cap. settimo; e Hegel, op. cit., pag. 79.

CAPITOLO SECONDO.

ESAME DELLE VARIE TEORICHE INTORNO AL PRINCIPIO DETERMINANTE DELLA STORIA.

—

La storia non è figlia del capriccio o del caso, ma è regolata da leggi tanto immutabili e tanto assolute quanto quelle che regolano la natura e lo spirito; e l'obbietto proprio della filosofia della storia è la determinazione di queste leggi. Tali sono i risultati più importanti, ai quali le precedenti indagini ci hanno condotti.

Ma in un ente complesso vi hanno vari elementi, vari principii coordinati a un certo fine, i quali non possono aver tutti lo stesso valore; e deve di necessità esservi fra loro un principio, cui tutti gli altri sono subordinati, un principio che gli domina, e ch'è il principio supremo e determinante. Ecco una verità che ha un valore assoluto, e che costituisce un criterio universale nella sfera dell'essere come in quella della cognizione e del pensiero. L'essere organico, per esempio, è un essere complesso, perchè si può dire che in esso vi è la natura intera; ma havvi poi un principio, che a tutti gli altri sovrasta, e questo è la vita. Togliete la vita, e tutte le altre parti dell'essere organico si discioglieranno, tutti gli altri elementi che in esso funzionano cesseranno di funzionare, perchè tutti sono ugualmente sottoposti al principio della vita. E così anche la storia, essendo, come fu accennato, un ente complesso ch'è mosso da varii principii, deve sottostare a questa legge. Importerebbe adunque definire quale sia il principio determinante e assoluto della storia.

A tal riguardo noi vogliamo primieramente rivolgere la nostra attenzione sopra le varie ipotesi che sono state fatte allo scopo d'investigare e di fissare codesto principio, e per questa via spiegare la storia. Perchè per comprendere il

punto di vista in cui una scienza ed il pensiero si trovano presentemente, e debbono necessariamente trovarsi, è utile, anzi necessario, intenderne lo sviluppo storico, riconoscerne i vari gradi che han percorsi per giungervi. Difatto esaminando queste varie ipotesi, queste varie teoriche, noi porremo anzitutto la nostra mente in uno stato di libertà, d'indipendenza di fronte al prestigio che le stesse potessero su di essa esercitare, e, ciò ch'è ancor più importante, la renderemo a un tempo capace di situarsi nel campo in cui deve muoversi per afferrare il vero principio della storia.

I.

TEORICA DI MONTESQUIEU.

La prima ipotesi che si offre al nostro esame è quella di Montesquieu. Niuno ignora la grande influenza esercitata sulla scienza e sulla legislazione dal famoso libro — *Lo spirito delle leggi.* — Questo libro però oggi non ha più per noi la stessa importanza, perchè il suo punto di vista è stato sorpassato dalla scienza attuale. Solo è utile studiarlo come un monumento storico per la stessa ragione per cui è in generale necessario conoscere il passato. Il passato contiene insegnamenti e verità che quasi bisogna in noi rinnovare. Perciò senza penetrare ne' particolari di questo libro e senza occuparci dell'immensa copia di fatti e di erudizione che contiene, noi qui ci limiteremo a considerare il pensiero fondamentale che lo ispira.

In questo libro Montesquieu ha tratteggiato ed esposto, come in un quadro sinottico, i vari aspetti delle leggi, le varie legislazioni dei popoli, percorrendo le quali si vede come le leggi e le istituzioni possono prodursi e attuarsi. Questa enumerazione quasi letterale delle varie legislazioni ebbe nel secolo passato doppia importanza, un'importanza cioè generale e locale. Ebbe un'importanza generale in quanto scuoteva e spezzava, per così dire, i limiti entro i quali le opinioni intorno alle leggi erano allora circoscritte. L'Europa

di quei tempi era regolata secondo principii e forme dispotiche ed assolute. Montesquieu metteva sott' occhio le varie legislazioni, fondandosi sul principio che tutte son buone, in quanto corrispondono a' vari bisogni delle varie nazioni. Questo, come or ora vedremo, era un punto di vista scettico e indifferente; non per tanto egli così introduceva nei giudizii sulle legislazioni e sulle istituzioni politiche uno spirito, un modo di vedere meno esclusivo e intollerante, più largo e più liberale. Per questa stessa ragione quel libro ebbe anche un'importanza locale. Perchè, giudicando da questo punto di vista come buone tutte le forme di governo, scrollava le basi morali dei governi costituiti, che si tenevano per ottimi e per infallibili; e quest' azione doveva spiegarsi con maggiore intensità e vigore in Francia specialmente, ove la monarchia sembrava identificata con la nazione, tanto vi aveva profondamente abbarbicate le sue radici. Così questo libro potè avere la sua parte nel lavoro di preparazione di quel gran fatto, ch' è la rivoluzione francese, mentre che fu uno de' precursori del rinnovamento de' tempi nostri.

Ma ciò che fa il difetto sostanziale del libro di Montesquieu è appunto lo spirito di scetticismo e d' indifferenza, che d' ogni lato lo penetra. E per verità, quando si proclama che tutte le legislazioni sono buone, o bisogna ordinarle in sistema mostrando come, tutte contenendo un aspetto di verità, tutte si diramano da una legislazione ideale suprema e compiuta, sulla quale debbono modellarsi se vogliono raggiungere un certo grado di perfezionamento; ovvero si cade nella indifferenza e nello scetticismo relativamente alle leggi, e per naturale conseguenza relativamente alla storia. Si potrebbe forse osservare che sotto un certo aspetto questo carattere scettico scomparisce o almeno si trova attenuato. Perchè sembra che Montesquieu abbia anch' egli il suo ideale, il quale forse gli venne offerto dallo spettacolo della vicina Inghilterra. Di fatto si può dire che per lui il governo rappresentativo è l' unica forma di governo capace di soddisfare ai vari bisogni della società. Ciò non ostante l' impressione che quel libro lascia di sè e lo spirito che lo informa, non sono evidentemente meno scettici, perchè non si vedono i principii onde Montesquieu è re-

golato nelle sue ricerche, nè si sa per che modo egli ottenga quei risultati che ottiene. Egli osserva, enumera, esclude, ovvero induce generalizzando. Con questo modo di procedere non si può sistematizzare la cognizione, nè si arriva ai veri principii delle cose. L'osservazione, l'esperienza è sempre limitata, ed un'esperienza distrugge l'altra. Oltre a ciò l'induzione, e sia qualunque la sfera della cognizione a cui si applica, quando anche potesse farmi desumere un principio vero, non mi fa nulla conoscere intorno alla natura intima, alla necessità di questo principio.[1] Supponiamo che per induzione si affermi che i corpi si dilatano sotto l'azione del calorico secondo una certa proporzione. Ciò mi fa conoscere nulla o poco intorno alla natura del calorico. È appunto in questa guisa che Montesquieu procede.

E così, a mo' d'esempio, egli stabilisce in principio che una democrazia vuol esser fondata sulla virtù. Primieramente ciò non è vero, perchè la democrazia ha un fondamento più profondo della virtù. Ma ammettendo come vero questo principio, cui egli è giunto osservando e comparando la democrazia con l'oligarchia, il cui fondamento dice esser l'onore, cosa mi fa egli conoscere intorno alla virtù? E poi di qual virtù parla? Forse della virtù guerriera, ovvero della temperanza e della moralità? Questo egli non ci dice nè può dirci, perchè per ciò fare avrebbe dovuto partire da altro punto di vista, e seguire diverso procedimento. Ma il suo principio, qual è nella sua stessa indeterminazione, è falso per questo, che se egli intende per virtù il valore e il coraggio, bastava mettere a fronte la democrazia e l'aristocrazia romana per scorgere come sotto questo rapporto entrambe siano state egualmente virtuose. E se per virtù intende la moralità, non si può dire che la democrazia sia o debba essere più morale o meno dell'aristocrazia, o questa di quella. Ciò basta per vedere quanto questo metodo sperimentale e di osservazione sia insufficiente e fallace.

Ebbene, è precisamente l'applicazione di questo metodo e di questo procedimento che condusse Montesquieu a rico-

[1] Vedi Cap. primo, V. *Del metodo.*

noscere il clima, le circostanze esterne e geografiche, in una parola, la natura come principio determinante della storia. L'influenza del clima sulla storia era stata già notata da Ippocrate nel suo libro — *De aere, locis et aquis.* — Egli disse che le nazioni del mezzogiorno sono molli, pigre, oziose ed effeminate, e quelle del settentrione operose, energiche e guerriere. Montesquieu, quasi riprendendo questo punto di vista e svolgendolo, stabilisce per principio che gli uomini sono differenti secondo i diversi climi. Egli dice:[1] « Ne' paesi del mezzodì una costituzione delicata, debile, ma sensibile, trova i suoi piaceri nell'amore; mentre nel nord una costituzione sana e robusta, benchè più grossolana e meno viva, li trova in tutto ciò che può risvegliare l'energia dello spirito: la caccia, i viaggi, la guerra e il vino. Nei climi nordici s'incontreranno pochi vizi, molte virtù, con un carattere franco e leale; mentre avvicinandovi al mezzodì voi credereste allontanarvi dalla morale, tanto vanno aumentando i delitti con la violenza delle passioni. Quanto ai paesi temperati voi vi troverete popoli incostanti ne' loro modi e nel viver loro, come anche nelle loro virtù e ne' loro vizi, perchè il clima non vi ha un carattere bastantemente determinato per fissare i loro costumi. » Anche la differenza della cultura della terra deve, secondo lui, attribuirsi alla diversità del clima, perchè la coltura della terra è il lavoro più duro e più faticoso. E per la stessa causa si spiega il fatto della immobilità delle istituzioni presso i popoli dell'Oriente. Tra le altre cose fa osservare che il monachismo è nato appunto ne' paesi caldi dell'Oriente. Colà, non essendovi vita nuova, si sta contenti alle leggi che si hanno.[2]

Non è arduo riconoscere come in questo punto di vista vi sia del vero e del falso. Di fatto c'è del vero, perchè sono innegabili le influenze del clima o della temperatura, sia sotto condizioni generali, quale la latitudine, sia sotto condizioni locali, quali la posizione e il punto di elevazione rapporto al livello del mare, sulla vita esterna e fisica come sulla vita intellettuale di una nazione. Trasportate la Grecia in

[1] *De l'Esprit des Lois*, liv. XIV, chap. 2.
[2] Ivi, ib., chap. 7.

un altro punto del globo, e voi non avrete più la Grecia. Anzi sotto il rapporto del clima bisogna riconoscere che vi sono limiti assoluti, che fanno sì che alcuna nazione non possa esistere ai poli e sotto l'equatore. Ciò che diciamo del clima dobbiamo applicarlo anche ai prodotti naturali del suolo, che sono altrettanti strumenti necessari per la vita fisica e morale di una nazione. Anche la configurazione fisica e geografica del territorio di una nazione coopera alla sua economia sia esterna sia interna. Per esempio, il mare, le pianure, i fiumi modificano la vita di una nazione. Adunque il complesso di tutte queste circostanze fisiche entra profondamente nella costituzione di una nazione, e per tanto non può negarsi che esse fan parte della storia, o per dir tutto in una parola, non può negarsi che la natura è un elemento della storia.

Ma è qui dove si manifesta il falso del punto di vista di Montesquieu. Perchè se la natura è un elemento essenziale della storia, e vedremo meglio a suo luogo in qual modo essa sia nella storia e quale la funzione che vi esercita, non si può poi ammettere che essa sia il principio determinante della medesima. Noi ci limiteremo per ora ad osservare che la natura non si muove e non pensa; mentre la storia è essenzialmente movimento e sviluppo, ciò che suppone il pensiero. Inoltre la natura nella storia, vuol dire la natura nel pensiero, nella volontà, cioè, e nell'attività del pensiero. Il che significa che la natura è lavorata e trasformata dal pensiero. E questa è l'arte — l'arte intesa in un senso largo e generale, come pensiero che si manifesta e opera nella vita delle nazioni e nelle varie sfere di questa vita. La natura, immobile in sè, non appena si mette in rapporto col pensiero, sotto l'azione di questo si muove e va, per così dire, di mano in mano spiritualizzandosi. Onde è il pensiero che domina la natura, e non la natura il pensiero, perchè è il pensiero che sorgendo o svegliandosi fa svegliare o sorgere un popolo, e che lo fa cadere, quando viene a mancare o si assopisce. E quindi non è la natura ma il pensiero il motore primo della vita di una nazione, e per ciò stesso l'elemento determinante della storia.

E passando dagli argomenti razionali, ovvero dalla teoria

al fatto, è il fatto stesso che contraddice e smentisce la ipotesi di Montesquieu. Ed in vero è chiaro che Montesquieu aveva innanzi a sè certe istituzioni e uno stato attuale e determinato del mondo o della storia; e che egli non fece se non generalizzare questo stato di cose, qual'era al suo tempo, ed applicarlo alla storia in generale. Primieramente per lui il monachismo si diffonde nell'Oriente atteso la pigrizia e l'indolenza connaturali al clima. È vero, è nell'Oriente che il monachismo ha avuto la sua origine. Ma come va poi che, ovunque il Cristianesimo è penetrato, lo ha introdotto e stabilito? Ciò mostra che esso è indipendente dal clima, e che invece segue e si connette con altre istituzioni. Montesquieu dimentica che l'Inghilterra in altro tempo, prima cioè di Enrico VIII, era coperta di conventi, e che ve ne erano tanti quanti nel mezzodì d'Europa. Inoltre egli parla della immobilità delle istituzioni, attribuendola al clima, e non si accorge che nella China vi sono tutti i climi, e che il grado di sua latitudine risponde precisamente a quello della Francia. La China e la Francia giacciono sotto lo stesso parallelo, fra il 40° e il 50°; e quindi hanno a un dipresso lo stesso clima; anzi a Pekino, benchè situato più a mezzogiorno, pure per circostanze locali la temperatura media annua vi è più bassa che a Parigi. Per tal modo non s'intende come l'immobilità delle istituzioni di un paese dipenda dal clima. Del resto quando non si volesse negare ogni influenza al clima sulla immobilità di un popolo, bisogna però convenire ch'è falso esagerarne l'importanza, come fa Montesquieu. Finalmente quando egli parla della differenza de'popoli per la diversità del clima, dimentica che il clima non è cambiato, e che non per tanto non pochi popoli sono decaduti; dimentica che e Greci e Romani furono altra volta grandi, e che oggi, non ostante il clima fosse rimasto lo stesso, sono dispariti; dimentica che nella China, malgrado l'immobilità delle istituzioni, fiorisce l'agricoltura rigogliosa tanto quanto altra volta nella Sicilia.

Adunque la natura, il clima, è locale, non si muove, e le abitudini, i caratteri propri del clima non si trasportano altrove nè trasmigrano; e non per tanto la storia si trasloca,

si modifica, si trasforma. Come si farà a spiegare col clima le istituzioni democratiche americane, istituzioni che ricordano quelle che ebbero un tempo esistenza nella Grecia? Epperò, lo ripetiamo, non sono le condizioni esterne e geografiche, non è il clima che possa spiegare il movimento della storia, nè è la natura che possa essere l'elemento determinante della storia.

II.

TEORICA DI HERDER.

Seguendo non l'ordine cronologico ma un ordine più sostanziale e più vero, anzi l'unico vero, seguendo cioè l'ordine del pensiero, l'esame della teorica di Montesquieu ci conduce a quella di Herder. Perchè, salvo le modificazioni e i temperamenti, che gli sono propri, Herder non fa che più o meno situarsi allo stesso punto di vista di Montesquieu, e così il principio fondamentale delle loro dottrine è lo stesso.

Herder ha scritto una *Filosofia della storia dell'umanità*. All'enunciazione di questo titolo, tutti crederebbero di trovar raccolto in quest'opera un novero di principii assoluti, sotto l'azione de' quali si sarebbe la storia ordinata e composta. Eppure chi con questa credenza, troppo naturale d'altronde, si ponesse a studiare il libro di Herder, sarebbe completamente deluso nella sua aspettazione, perchè il contenuto contraddice apertamente al titolo. Poche osservazioni basteranno per giustificare quest'asserzione.

E primieramente se da un punto di vista generale ci domandiamo quali sono i principii in forza de' quali Herder cerca spiegare la storia, e si mette a costruirne la filosofia, noi possiamo dire che non ve ne ha alcuno. Di fatto Herder è uno spiritualista gagliardo ed ardito; egli è bensì uno de' prodromi del grande movimento intellettuale che doveva aver luogo in Germania; ma non è un metafisico, non ha cioè nella sua mente un sistema di principii, e per questo

stesso non può fondare il sistema della storia. Egli si libra sulle ali del proprio spirito e svolazza e folleggia ad arbitrio sul campo della storia; e come barca senza nocchiero nella grande tempesta del passato si abbandona in balìa de' flutti che lo menano alla ventura. Quindi è vero che egli passa a rassegna le diverse istituzioni de' vari popoli e cerca trovare per ciascuna una ragione sufficiente che valga a spiegarla; ma le sue ragioni non sono che fortuite, arbitrarie e subbiettive. Perchè tratto dalla proteiforme e scintillante vibrazione dell'apparenza e del fatto, e quasi smarrito, egli non sa che mettere insieme fatti scuciti e sconnessi, e spiegazioni dubbie e vacillanti, in quanto non sono fondate sopra alcun principio direttivo e supremo. La storia innanzi a lui si dispiega come un tessuto nel quale s' intrecciano, o meglio si arruffano stami in gran numero, ma senza disegno e senza concetto, senza un' intrinseca necessità e senza un rigore deduttivo. Così egli è incapace a cogliere i punti saglienti e l'elemento determinante ne' vari periodi e nelle varie fasi della storia, e per ciò stesso gli manca il potere di ricondurre il tutto ad un principio di unità e di sistema.

Di qui apparisce che Herder appartiene a quel periodo di esegesi che in Germania ha preceduto il movimento idealista, e che è stato chiamato periodo dello *schiarimento* o della *spiegazione* — *der Aufklärung*. — Durante questo periodo il pensiero ci si offre come rinchiuso ne' limiti della riflessione e della coscienza; ed in questa combinazione del pensiero e del suo obbietto il pensiero è passivo, perchè esso riceve dal di fuori, subisce per così dire, e non genera nè produce il suo obbietto. Di modo che il pensiero si applica al suo obbietto, vi riflette sopra, e cerca in un modo qualunque di spiegarlo. Ma non si è ancora elevato all'altezza del pensiero che fa e genera il suo obbietto, ch' è anzi questo obbietto, senza lasciar d' altronde di essere se stesso. Il che rende ragione della varietà delle spiegazioni, soventi volte le più disparate, che possono addursi per un dato obbietto o un dato fatto Perchè, se è il fatto che determina il pensiero, e non il pensiero che determina il fatto, come il fatto, qualunque sia, ha vari aspetti, ciascuno di questi, offrendosi al pensiero, induce una spiega-

zione parziale e diversa dalle altre.[1] Or questa è appunto la posizione del pensiero di Herder, e il processo da lui seguito nella costruzione della sua opera. E per tanto, lungi di comporre una filosofia della storia, egli non riesce che a tracciare una storia universale, ovvero una storia prammatica dell'umanità, in quanto ciò ch'è determinante per lui sono i fatti e non lo spirito.

Da un altro lato Herder non è solo uno spiritualista, ma è soprattutto un poeta. Egli si accosta alla storia, e la spiritualizza come potrebbe spiritualizzarla un poeta. Onde all'arbitrio e all'accidentalità delle sue deduzioni, come abbiamo già notato, si aggiunge l'estro, l'entusiasmo e il sentimentalismo poetico, e spesso poi anche l'estasi e un certo senso mistico di ascetismo.

Così per lui la terra è un ostello da viaggiatori ed un pianeta sul quale si riposano uccelli di passaggio, che si affrettano ad abbandonarlo (lib. V, cap. 6, p. 189);[2] e lo scopo dell'uomo è al di là dell'esistenza attuale; la terra un luogo di esercizio, e questa vita uno stato di preparazione, un bocciuolo che si aprirà poi — *die Knospe zu einer zukünftigen Blume* — (lib. V, cap. 5, 182). L'uomo inoltre è l'anello ultimo e più elevato che chiude la catena dell'organizzazione terrestre; epperò egli deve essere nello stesso tempo l'anello inferiore che inizia una catena di un ordine superiore, e costituire il legame fra due sistemi adiacenti della creazione (lib. V, cap. 6). Herder guarda e a più riprese descrive con tanta simpatia, con tanta predilezione lo stato selvaggio da farci quasi avvertiti che per lui non havvene altro migliore e preferibile. In un luogo egli dice: « Come tutto è ben regolato nella natura per un essere che non riceve il primo

[1] Un esempio di questo processo prammatico, applicato alla storia, possiamo trovarlo ne' vari modi onde si è creduto poter spiegare il Cristianesimo, perchè, per esempio, alcuni vi han visto il mito, altri il fatto storico, ed altri una dottrina morale. Or è facile riconoscere, che altro è accogliere e ricevere il Cristo come un fatto, cui si applicano poi certe determinazioni del pensiero, ed altro è pensare il Cristo nell'idea o nella sua natura ideale. Vedi Hegel, op. cit., pag. 8-10.

[2] Vedi *Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Leipzig, 1821.

sviluppo del suo benessere e della sua intelligenza che dalle impressioni de' sensi! Se il nostro corpo è sano, se i nostri sensi sono esercitati e ben proporzionati, noi godiamo di una calma e di una felicità intime, che la ragione speculativa non può sostituire. Il fondamento della felicità dell'uomo consiste a vivere là ove il destino lo ha messo, a godere di ciò che è alla sua portata senza inquietarsi dell'avvenire più che del passato. Se di ciò è contento, egli è forte e potente; se al contrario la sua immaginazione lo fa traviare dietro alle chimere dell' avvenire, egli sarà debole e ad ogni passo troverà un disinganno. Nella sua infantile ma felice ingenuità l'uomo primitivo porta il suo sguardo sulla natura, e, senza saper perchè, si diletta grandemente delle splendide forme, onde la vede rivestita: poscia volgendosi alle sue occupazioni ordinarie, gode delle stagioni che si succedono, senza che il tempo sembri lasciar su lui traccia veruna. Il suo orecchio che mai non fu turbato dal falso splendore delle conoscenze imperfette, nè mai fu tratto in inganno da simboli scritti, intende con rara precisione, e non raccoglie che le parole, le quali esprimendo oggetti determinati, soddisfano all' intelligenza più e meglio che intieri volumi di espressioni astratte. Così vive il selvaggio, ed è così che egli muore sazio ma non stucco de' semplici piaceri che i suoi sensi gli hanno procurati » (lib. VIII, cap. 1, p. 288). Dopo ciò non deve recar più maraviglia se l'immobilità della China e dell'Oriente sia per Herder il tipo del progresso storico e della civiltà, e se diffidi della civiltà europea. Per la stessa ragione egli è imbarazzato nel decidere ciò che le scienze e le arti abbiano fatto per la felicità dell' uomo, e fino a che punto esse abbiano potuto accrescerla. « Perchè, egli dice, si può domandare se la cerchia della felicità possa allargarsi quando i bisogni si sono moltiplicati. Di più può l'arte aggiungere qualche cosa alla natura? forse non l'affievolisce piuttosto e giunge sino a soffocarla? I doni delle arti e delle scienze non hanno fatto nascere nell'uomo un' intima agitazione, non hanno risvegliato nel suo cuore de'desiderii che hanno avvelenato la sua felicità, rendendola più rara e meno durevole? Da ultimo, a causa delle grandi agglomerazioni di popolazione, e dello sviluppo eccessivo di sociabilità, la più parte

de'regni e delle città non sono divenute come altrettanti ospedali e lazzaretti, ove la pallida umanità si estenua e si consuma in seno ad un' atmosfera corrotta, e dove, vivendo delle limosine della scienza, dell'arte e della politica, finirà per abituarsi a queste limosine immeritate, per scendere ben tosto al grado de'pitocchi e de'parassiti? » (lib. IX, cap. 3, p. 362) — Finalmente Herder nega lo Stato e i suoi più essenziali diritti. Egli non sa spiegarsi come lo Stato avrebbe il diritto d'inviare senza ostacolo ad una morte certa migliaia de' suoi sudditi, e perchè sarebbe libero di dispensare senza controllo le ricchezze pubbliche e di far ricadere sul più povero le imposizioni più pesanti e più onerose (lib. VIII, cap. 4). Quindi prorompe in questa guisa: « Ciò che è anche più difficile ad ammettersi è che l'uomo sia fatto per lo Stato, di modo che la sua felicità dipenda dalle istituzioni. Perchè quanti popoli non vi hanno sulla terra, pe' quali la parola *Stato* e il suo significato sono un enimma, e che non vivono perciò meno felici di quelli che sono sacrificati all'interesse dello Stato? Io non voglio in alcun modo fermarmi ad esaminare i vantaggi e gl' inconvenienti, che queste fogge artificiali di società conducono seco.... Milioni di esseri, nostri simili, vivono su questa terra senza alcuna forma di governo. Ciascuno di noi, quando anche vada a riparare sotto l'egida della migliore delle costituzioni, non deve forse, se vuol vivere felice, cominciare là donde comincia il selvaggio per conservare da se stesso, e non per l'intervento dello Stato, la sanità della sua anima e del suo corpo, il benessere della sua casa e la felicità del suo cuore? Padre e madre, marito e moglie, figlio e fratello, amico ed uomo: ecco parole che esprimono relazioni della natura, mercè le quali noi possiamo esser felici. Ciò che può darci lo Stato non sono che degli strumenti artificiali ed anche, pur troppo è sciaguratamente vero, esso può rapirci alcun che di essenziale, e rapir perfino noi a noi stessi » (lib. VIII, cap. 5, p. 333).

Questi pochi tratti possono, è vero, sembrare come staccati a caso e arbitrariamente dall' insieme dell' opera di Herder. Malgrado ciò essi sono di un valore tanto capitale, e accennano e toccano ad un complesso di principii e di teorie tanto importanti e fondamentali, che non ci abilitano meno a

sottomettere l'opera stessa ad una critica rigorosa. Diciamo la cosa: l'opera di Herder è tutt'altro che una filosofia della storia. Essa rappresenta una specie di processo inquisitoriale, essa suona come un atto di accusa contro la storia, il progresso e la civiltà, ed uno de' più scapigliati che intelletto visionario e fantastico abbia potuto mai immaginare. E se pur non vogliamo mostrarci con lui tanto severi, possiamo dire che egli, lungi dal costruire la filosofia, compone la poesia, l'idillio della storia dell'umanità. Egli di fatto apparisce, rispetto a' tempi suoi, come l'eco, e in una, rispetto a' tempi nostri, come il precursore di tutti i pregiudizi e le illusioni intellettuali, di tutte le utopie, di tutte le aspirazioni sentimentali intorno alla storia ed agli essenziali problemi che vi si riferiscono. [1]

Ma precisamente per ciò che l'opera di Herder è una poesia, non deve sorprenderci di trovarvi vedute profonde; mentre, come è propria natura della poesia, tutto havvi in essa, ma tutto in modo vago e indeterminato. Così egli ci dice che il movimento di progressione delle razze umane e degli imperi succede come il nostro movimento nel camminare, che non è se non un cader perenne da questa parte a quella, e nondimeno ciascun passo ci spinge innanzi. Che nella costituzione dell'umanità, come in quella del nostro corpo, l'opera del tempo non si compie nè si consolida che a traverso un antagonismo necessario. Che è con le passioni e per le passioni che il genere umano ha sviluppato la sua ragione, provando e inventando mille mezzi per debellarle e per rivolgerle al bene universale. Che così, secondo le leggi immutabili della natura, il male ha prodotto qualche bene. Che la specie umana è destinata a percorrere sotto varie forme differenti gradi di coltura; ma il suo benessere non sarà durevole, se non in quanto sarà fondato sulla ragione e sulla giustizia. Finalmente noi troviamo in Herder il concetto dell'umanità, questo stato, cioè, secondo ragione e secondo giustizia, al quale l'uomo deve mirare come al suo proprio scopo. Ma lo ripetiamo, ciò non deve sorprenderci nè farci modificare il giudizio che abbiamo portato sul-

[1] Era impossibile mostrare in questo luogo la falsità de' vari pensieri di Herder intorno alla natura della storia senza anticipare l'insieme de' principii o delle teorie che saranno esposti in quest'opera.

l'opera di Herder, mentre codeste vedute sono troppo vaghe, troppo indeterminate perchè possano avere un'importanza e un valore veramente scientifico. Noi dobbiamo tenerle in conto di puri presentimenti, di semplici divinazioni proprie più dell'intuito poetico che della speculazione filosofica.

Non ostante però tutto quello che precede si deve dire che havvi in Herder un principio della storia. Questo principio è la natura. E di fatto è chiaro che il metodo che Herder segue nelle sue investigazioni è quello stesso seguito da Montesquieu. Egli, al pari di questi, sperimenta, osserva ed induce. Secondo le sue stesse parole, separandosi dall'esperienza e dalle analogie della natura, non si potrebbe fare che un viaggio aereo. Ora il procedimento ed il metodo essendo gli stessi, il risultato non poteva essere che uno e il medesimo. Herder, come Montesquieu, osservando, vede le grandi differenze di clima, di contrade, di circostanze esterne e crede che siano queste differenze che spiegano e determinano le varietà della storia. « Noi siamo, egli dice, molle creta in balia del clima (lib. VII, cap. 3). — La più grande varietà deve regnare fra gli uomini, perchè la specie umana, messa fra un numero così diverso di contrade e di circostanze, profondamente soggiace al predominio del clima e delle necessità (lib. V, cap. 5). — I sentimenti dell'uomo secondo i climi, gli stati e le organizzazioni del globo hanno ricevuto tutte le forme di cui erano suscettibili (lib. VIII, cap, 5). — Ovunque l'uomo si trova, egli è padrone e servo della natura, il suo beniamino e forse anche il suo schiavo più soggetto..... Egli diviene quale lo fanno le circostanze e le varie posizioni che queste determinano » (lib. I, cap. 4).

È inutile qui ripetere gli argomenti addotti contro la teorica di Montesquieu, fatti per dimostrare che le circostanze fisiche, il clima, la natura non possono render ragione della storia, perchè essi si applicano esattamente al punto di vista di Herder. Ripeteremo soltanto, in via di conclusione, che Herder non si accorge che le circostanze esterne, il clima, la natura, qualunque sia d'altronde la loro influenza sulla storia, non bastano a creare il moto storico e non possono perciò costituire l'elemento determinante della storia.

Digitized by Google

III.

LA TRADIZIONE E L' ABITUDINE.

L' uomo, nascendo, fin dalla culla diviene parte dell' universo, e fra lui e il tutto si stabilisce un' intima relazione, una continua azione e reazione. Questa influenza e quest' azione dell' universo sull' uomo, sia individuale sia collettivo, è quella che stimola le sue varie facoltà e determina lo sviluppo della sua potenzialità o, ciò che torna lo stesso, fa la sua educazione. L' educazione, intesa in un senso largo, è appunto lo svolgimento di ciò che è potenziale e allo stato di germe nello spirito. Tutto contribuisce a quest' azione diretta e continua su di noi; ma uno degli stimoli più potenti e che s' impossessa di tutte le nostre facoltà, del nostro essere intero, è la tradizione.

Cosa è la tradizione, e quale importanza ha relativamente alla storia?

La tradizione, si può dire, è la società intera con tutto ciò che la compone, i suoi istinti, i suoi interessi, i suoi bisogni, le sue istituzioni, la sua lingua. Noi riceviamo la tradizione, ancora bambini, dalla nutrice, da' parenti, dalla famiglia. Poi fanciulli la riceviamo nella scuola. E più tardi, cessato l' insegnamento della fanciullezza, noi riceviamo la tradizione del pensiero e della verità per mezzo della società, nel cui seno viviamo. E questa continua l' insegnamento tradizionale fino a che dura la nostra vita. Di qui già si può scorgere quanto la tradizione entri profondamente nella vita di un popolo, perchè tutti viviamo nella tradizione, nè al suo influsso è dato sottrarci. Essa in qualche modo ci fa ciò che siamo, perchè è come un etere che invade e penetra il nostro spirito per ogni verso.

Nella tradizione noi dobbiamo distinguere un doppio elemento e come a dire un doppio insegnamento ch' essa ci porge; un insegnamento locale o nazionale, ed un insegnamento universale o umanitario.

Quanto all' insegnamento nazionale noi dobbiamo partire dal principio che la società non è un ente accidentale o for-

tuito; e che l'uomo è un ente socievole o fatto per la società. Il selvaggio stesso vive in una certa società, benchè informe e rudimentaria; passa, cioè, la vita in certe relazioni. La parola, supponendo certi elementi materiali come la bocca e gli altri organi vocali, che si collegano all'organismo intero, ci dice che la stessa costituzione fisica e materiale dell'uomo ha per fine la società. Ma poi basta osservare i suoi vari bisogni fisici e morali per riconoscere che la vita sociale soltanto è il mezzo per poterli soddisfare, e che fuori di questa lo spirito non può svilupparsi. Adunque se la società è tanto all'uomo essenziale, e se è vero che la tradizione è il complesso de' vari elementi di cui una società si compone, è chiaro che la tradizione ci dà un insegnamento locale, nazionale o sociale.

Ma per ciò stesso essa ci rende altresì un insegnamento umanitario. E di fatto noi non dobbiamo considerare una nazione che nasce o si forma, ma una nazione ch'è giunta a un certo grado di sviluppo, a quel grado precisamente che costituisce la vita sociale, siccome quando, ragionando dell'uomo, noi ci riferiamo all'uomo maturo e che ha già sviluppato le sue facoltà, e non all'uomo primitivo e selvaggio. Ora in una nazione cosiffatta noi troviamo fra le altre cose l'arte, la religione, la scienza. Ed un'arte, una religione, una scienza, per quanto si vogliano supporre nazionali e rivestite di caratteri locali, presentano sempre certi aspetti che trascendono i limiti della nazionalità ed entrano nella sfera dell'umanità. Di maniera che quando consideriamo i lavori dell'arte greca e la religione greca, noi vi troviamo lo spirito greco ed insieme lo spirito universale e umanitario. Così, per esempio, in Sofocle ed Edipo vi è un aspetto, un lato umanitario, pel quale essi appartengono a tutti i tempi e a tutti i luoghi. Da ciò risulta che la società che ci educa o, sotto altra forma, la tradizione che ci nudrisce, trasmettendoci e comunicandoci il passato, mentre c'insegna le istituzioni locali, nello stesso tempo c'innalza in una sfera superiore alla nazionalità. E questo mostra sempre più come e quanto la tradizione penetri nella storia e faccia parte della storia.

È solo però dalla esagerazione dell'importanza della tradizione che ha potuto sorgere in Francia una scuola, capita-

Bonald

nata da Bonald, che ha preteso la tradizione essere il principio determinante della storia.

Innanzi tutto la tradizione è un fatto, un semplice effetto e non una causa. Considerando una società in uno stadio qualunque della sua esistenza, noi vedremo che essa possiede un corpo di dottrine tradizionali politiche, civili, religiose o scientifiche, le quali esistono, sono ricevute e costituiscono quasi il patrimonio attuale dello spirito di questa società. Noi vediamo il fatto della loro esistenza; ma possiamo domandare donde è che queste dottrine son venute? Supponiamo che fossero state rivelate fosse pure per mezzo dell'insegnamento, ch'è una specie di rivelazione. Ma colui che insegnava, uomo o Dio che fosse, doveva pensare, e colui che riceveva l'insegnamento doveva pur pensare, perchè se si toglie il pensiero all'uno o all'altro, l'insegnamento è impossibile, e si recide la radice stessa della tradizione. Se essi pensavano ciò che era insegnato, è evidente che la fonte vera della tradizione è il pensiero, o, in altri termini, la tradizione suppone un movente superiore; e questo è il pensiero. Epperò la tradizione per sè è un principio insufficiente: essa, considerata nella sua genesi, è soggetta ad un principio superiore, e, come tale, non è essa che può spiegare la storia.

Ma vi ha di più. La tradizione ci trasmette e ci fa pensare il passato. Ciò basta per mostrare che se da un lato la tradizione fa parte della storia, da un altro lato la storia è la negazione successiva e perenne della tradizione. La storia di fatto, mentre ammette la tradizione, la nega, perchè la riconosce incompiuta ed imperfetta; la considera come un qualcosa cui bisogna sempre aggiungere nuovi elementi. Perchè tale è la storia: la storia è moto e svolgimento; il che significa che in ogni istante sorgono nuovi bisogni, nuovi interessi, nuove istituzioni e nuovi pensieri. Di modo che la tradizione, considerata come un puro complesso di fatti nel senso il più largo e da un dato punto ove la storia è giunta, può essere ancor meno il principio motore della storia, perchè questa è al di fuori e al disopra della tradizione.

Adunque, senza negare l'influenza e l'azione che la tradizione può esercitare sul corso degli avvenimenti e sulla co-

struzione dell'organismo sociale; senza negare che essa è un elemento integrante della storia, noi dobbiamo ritenere che, siccome al di sopra di essa vi ha un qualcosa che la spiega e la fa e per ciò stesso la modifica e la rinnova, così non è essa, ma è questo qualcosa che costituisce il principio determinante della storia.

Accanto alla tradizione havvi un'altra forza, un altro principio: l'abitudine.

Noi siamo talmente familiarizzati con le nostre abitudini che difficilmente ne avvertiamo l'influenza che esse esercitano su di noi e sulle nostre azioni. Eppure l'abitudine penetra tanto nella vita fisica e intellettuale dell'individuo come di una nazione, ed essa, non meno della tradizione, è un principio, una forma essenziale della nostra vita. Nulla di fatto sfugge all'abitudine. Considerando l'uomo nel suo vivere più elementare e materiale, noi lo vediamo ubbidire all'abitudine. Così la veglia e il sonno, questo stadio infimo della vita fisica, sono, è vero, un bisogno; ma diventano pure un'abitudine. Anche il vedere, il sentire, il camminare, il muoversi diviene un'abitudine, perchè ora noi vediamo e ascoltiamo diversamente che nell'infanzia. Nell'infanzia si richiede uno sforzo per eseguire un movimento qualunque. Le stesse funzioni organiche sono un'abitudine, perchè si può dire che anche lo stomaco si abitua a digerire. La cosa medesima succede per le operazioni superiori della vita, per esempio, il leggere e lo scrivere. Se il leggere non divenisse un'abitudine, noi dovremmo concentrare la nostra attenzione sopra ogni lettera, e allora la lettura sarebbe operazione difficilissima. Se noi leggiamo speditamente, ciò è per effetto dell'abitudine. È così che il pensiero, invece di guardare alla parte materiale, al segno sensibile, guarda al significato e allo spirito delle parole. Anche il linguaggio diviene un'abitudine, perchè si ripetono istintivamente i suoni che rappresentano le parole. E l'abitudine riflette non solo la parte materiale ed esterna, ma lo stesso contenuto interno della parola, mentre il suono soltanto delle parole basta a svegliare in noi quasi meccanicamente quel tale significato che fin dall'infanzia vi abbiamo attribuito. Bisogna insistere sulla necessità di questa specie d'abitudine.

Se noi dovessimo pensare sulle parole e riflettere sul significato di esse, le operazioni del pensiero diverrebbero oltremodo difficili e laboriose. Questi esempi della vita dell'individuo si possono trasportare ed applicare anche alla vita di una nazione. Perchè le istituzioni di un popolo o civili, o politiche, o religiose, e le sue costumanze diventano per lui un'abitudine; onde si può dire che un popolo è rinchiuso in una rete di abitudini intellettuali, entro la quale la sua vita si muove ed assume tratti propri e caratteristici. Questo complesso di abitudini costituisce ciò che possiamo chiamare il corpo o l'involucro di un dato popolo. È dunque facile il vedere, come questa facoltà sia necessaria alla vita tanto individuale che nazionale per l'adempimento de'nostri doveri come pel soddisfacimento de'nostri bisogni.

Se l'abitudine è una necessità, essa è, considerata sotto un certo aspetto, una necessità benefica e salutare. Perchè razionalmente tutto ciò ch'è necessario è sempre utile; e comunque soventi volte noi non possiamo scorgerne immediatamente la utilità, arriva però un momento in cui la utilità si palesa. Nel fatto poi è evidente che l'abitudine è utile, in quanto ci permette di progredire. Nelle scienze matematiche, per esempio, le combinazioni, le operazioni numeriche, certe formole, come le tavole de'logaritmi, diventano pel matematico un'abitudine, e debbono diventarlo, perchè è solo così che egli, quasi servendosene meccanicamente, si pone in grado di discoprire altre formole e di fare nuove applicazioni. Lo stesso si dica della scienza in generale, come di ogni attitudine umana, perchè tutto deve diventare un'abitudine per poter progredire, anzi per operare in generale.

Ma considerata sotto un altro aspetto, l'abitudine, lungi di essere uno strumento di progresso, diviene un ostacolo al libero esercizio e allo sviluppo delle nostre facoltà ed al progresso in generale, perchè essa ha la tendenza a imprigionare, e pietrificare entro certe forme il pensiero e lo spirito sia dell'individuo sia di un popolo. Per renderci conto di questa verità, basta ricordare quello che abbiamo detto, che le istituzioni divengono abitudini. Ma le istituzioni possono esser vere e false; anzi havvi in esse del vero e del falso, perchè

progredire o, ciò che torna lo stesso, riformare le istituzioni implica appunto che in esse havvi una parte difettosa e falsa. Ora l'abitudine si oppone alla riforma delle istituzioni. Di maniera che se non vi fosse una forza superiore all'abitudine, le istituzioni s'identificherebbero talmente con l'individuo e con la società, che più non vi sarebbe moto nè progresso. E per vero l'abitudine nella vita dello spirito corrisponde al meccanismo. Lo spirito è il riflesso della natura. I rapporti meccanici, che consistono in questo, che due corpi si attirano reciprocamente o si toccano, anche a distanza, senza alterare la loro costituzione interna, come avverrebbe ne'rapporti chimici, costituiscono un momento della natura. Or nello spirito vi sono e vi debbono essere certi stati che corrispondono ai rapporti meccanici, perchè lo spirito riassume e concentra in sè tutti i momenti precedenti, quantunque essi siano nello spirito come possono esservi, trasformati, cioè, dalla essenza propria dello spirito. Lo spirito rinchiuso nell'abitudine è in contatto con certi pensieri, con certi bisogni, con certe istituzioni; havvi in questo stato azione e reazione, perchè le istituzioni agiscono sullo spirito, e lo spirito reagisce su di esse; ma non havvi trasformazione nè progresso.

Adunque da un lato l'abitudine costituisce un momento essenziale della storia, dall'altro poi è in contraddizione con la storia; e la storia, perchè possa essere, deve continuamente negare l'abitudine: or bene, come si fa ad uscire da questo bivio?

Il vero è che l'abitudine, come la tradizione, è un effetto o, ciò che vale lo stesso, un momento astratto e inferiore dello spirito. Le abitudini in generale sono fatte dal pensiero, e le abitudini sociali sono determinate dal pensiero di una nazione, che si manifesta in varie sfere. Il leggere è un'abitudine, ma non lo fu in principio, perchè allora la nostra intelligenza doveva esercitarsi sopra tutti gli elementi componenti una parola. Onde l'abitudine è un effetto del pensiero e della volontà. Prima un fatto esiste, e poi ne viene l'abitudine. Ma se è vero che l'abitudine presuppone un principio che la fa, e che fa le istituzioni stesse che divengono abitudini, noi, senza negare che l'abitudine sia un elemento che a suo modo coopera

alla composizione della storia, dobbiamo concludere che l'abitudine non può essere principio della storia. Principio della storia invece sarà quello stesso ch'è principio dell'abitudine. Che anzi la storia al di fuori di questo principio, ed abbandonata alla sola abitudine, cesserebbe di esser tale.

E così noi ci troviamo sempre di fronte alla questione di sapere quale sia il principio determinante della storia. E vedremo che questo principio è, e non può essere altro che l'idea della storia.

IV.

LA RAZZA E LA LINGUA.

Esaminando i due principii, la razza e la lingua, noi arriveremo allo stesso risultato che per la natura, la tradizione e l'abitudine, vale a dire, che la razza e la lingua come la natura, la tradizione e l'abitudine, sono tanti elementi componenti della storia, ma non sono principii fattori, non sono cause della storia. E se pure vogliasi impropriamente chiamarle cause, esse non sono che cause secondarie, inferiori e subordinate. Il che significa che esse non sono la vera causa. La vera causa non può essere che una. E rimpetto alla vera causa tutte le cause inferiori sono in qualche modo come se non fossero, perchè l'intelligenza e l'essere di queste sono contenuti ed avviluppati nell'essere e nella determinazione di quella.

E primieramente quanto alla razza si sa che la scienza moderna si è molto occupata della teoria delle razze, e che ne ha esagerata l'importanza sino al punto di voler spiegare la storia con le razze. Di fatto si è detto: la razza è un certo tipo primitivo invariabile, nel quale è virtualmente contenuta la natura intera fisica e morale dell'uomo; onde la razza fa la storia di un popolo, e le varie razze fanno la storia universale.

Una scuola che ha affacciato questa pretensione di spiegare la storia mediante le razze, si è formata specialmente in Francia. Uno de' capi di essa, Thierry, nel suo libro

sulla conquista dell' Inghilterra pe' Normanni, libro che ebbe in Francia grande successo, e che fu da molti accolto con plauso senza essere abbastanza esaminato, intende mostrare che lo spirito delle istituzioni inglesi, e quindi la storia inglese, ha per fondamento la razza. Nelle abitudini della razza sassone bisogna ricercare, secondo lui, i principii fondamentali su cui è basata la costituzione inglese. Or vediamo se cotesta pretensione possa essere giustificata.

Innanzi tutto noi non dobbiamo confondere la razza col clima, o credere che siano due cose inseparabili. Gli antichi ritenevano che il clima determinasse la razza. Per lungo tempo questa opinione prevalse. Ma quando Alessandro spinse le sue schiere conquistatrici fino all' Indo, si potè probabilmente osservare che sotto gli stessi climi vi sono varie razze, e si cominciò allora a dubitare che la razza dipendesse dal clima. È di fatto noto che, quando gli Arii, abbandonate le natìe contrade, la Bactriana e la Sogdiana, andarono a stabilirsi nelle regioni che formano la penisola indiana, trovarono ivi popolazioni indigene di razza malese e di altre razze inferiori. Di queste, alcune si ritirarono a vivere sui monti, ove tuttora ne restano gli avanzi; altre invece, ridotte in schiavitù, seguitarono a vivere con le tribù immigranti. E però mentre Tolomeo sostenne l' antica opinione dell' inseparabilità della razza dal clima, Longino in Alessandria, e dopo di lui Tacito propugnarono l' opinione opposta. Certamente noi non negheremo che il clima influisce sul colore come sulle abitudini esterne ed interne, sullo svolgimento fisico e intellettivo de' vari popoli. Ma non possiamo d' altronde ammettere che la razza sia inseparabile dal clima, perchè la razza ha in sè una natura propria, possiede energia e facoltà indipendenti dal clima.

Di fatto se le razze si confondessero col clima, non si potrebbero più spiegare le immigrazioni primitive de' popoli, le quali bisogna ammettere, qualunque sia d' altronde l' opinione che si porta intorno alla questione, se vi siano state una o più creazioni. Ora le immigrazioni de' popoli primitivi, da cui si sono originati i popoli che rappresentano la civiltà nella storia dell' umanità, e che, per così dire, sono in possesso della terra, come avrebbero potuto succedere quando questi popoli

fossero stati quasi attaccati al suolo e legati al clima? Come mai la razza Ariana avrebbe potuto emigrare nell' India e nell'Occidente? Certamente essa avrebbe dovuto finire non per trasformarsi ma per spegnersi; il che è contradetto dalla storia. E similmente, per ricordare qualche esempio piu recente, come la razza anglo-sassone, venuta dal Nord, avrebbe potuto allignare in Inghilterra ch' è un clima diverso? E come gl' Inglesi che sono andati a stabilirsi in America, vi avrebbero potuto durare? Tutto ciò adunque mostra che le varie razze si distinguono dal clima; onde esse, senza spegnersi ma modificandosi e trasformandosi, hanno potuto muoversi ed abbandonare il clima ove erano nate.

Questa conclusione non è tanto estranea alla materia del nostro esame quanto potrebbe per avventura sembrare. Perchè, anche ammettendo che vi sieno state razze primitive, pure, se è vero che la razza è indipendente dal clima, e che perciò, emigrando, le razze primitive si son divise in razze che possiamo chiamare secondarie o derivate, e poscia, determinandosi e specificandosi, hanno generato le varie nazioni, è evidente che le razze non possono spiegare la storia.

Ammettiamo in effetti che la razza ariana o iranica composta dei popoli abitanti presso le rive del mare Ircano e nelle vallate dell' Osso e dell' Jassarte, sia più antica della razza indiana. Questa razza emigra, si disperde e forma le varie nazioni. Ed in vero le nazioni o sono ramificazioni, divisioni dirette e immediate di una razza primitiva, ovvero sono composte dalla riunione di varie razze secondarie. Anzi bisogna dire che questo secondo modo di composizione è quello che meglio risponde alla realtà delle cose; mentre non havvi nazione il cui spirito non sia un certo miscuglio, ovvero la sintesi e l' unità di parecchie razze. Ma in qualunque modo si formino, esse posseggono sempre certi elementi speciali, certe virtù proprie che nella razza o nelle razze, da cui traggono origine, non si rinvengono. La vita greca è una trasformazione, una metamorfosi rapporto alla vita orientale, da cui è derivata. Varie sono le cause di questa trasformazione. Ma sono appunto questi elementi nuovi, propri e speciali, che, distinguendo la vita di una nazione da quella di

un'altra, generano le differenze storiche, tanto essenziali alla storia, e senza le quali questa non potrebbe essere. Così la Francia ha un carattere proprio, e lo spirito francese è uno spirito *sui generis*, tuttochè vi abbia in esso l'elemento franco-germanico e l'elemento latino. Non è qui il luogo di vedere come questo spirito si sia formato; ma certo è che nuovi elementi si sono aggiunti alla vita francese, elementi che non si confondono con alcuno de' primitivi, e ne hanno formato qualcosa di specifico. Altrettanto dicasi delle altre nazioni. In Italia l'elemento latino predomina; ma non si può dire che l'elemento latino sia identico all'italiano. Volendo spingere più oltre l'indagine, è facile vedere che l'elemento latino è lo spirito romano. E lo spirito romano anch'esso constava di elementi originari diversi, tutti però combinati in una forma speciale. Perchè anche Roma fu una nazione, a dir così, ragunaticcia, un amalgama, cioè, una riunione e ad un tempo una trasformazione di varie razze. Havvi dunque in ciascuna nazione un principio dominante che armonizza i vari elementi e costituisce lo spirito speciale e veramente nazionale, e ch'è indipendente dalla razza.

Or noi domandiamo, come si farà a spiegare con le razze primitive o anche secondarie, questi elementi propri che costituiscono le specificazioni delle razze, ovvero queste divisioni da cui le varie nazioni sono derivate, e che formano l'obbietto proprio della storia?

La cosa forse apparirà più chiara ancora, se vogliamo considerarla sotto quest'altra forma. La storia è moto e svolgimento: vi sono dunque sempre nuovi bisogni, nuovi pensieri che vengono, per così dire, alla superficie della storia, e s'incarnano nella vita dell'umanità. Ora questi nuovi pensieri, questi nuovi bisogni sono rappresentati dalle nazioni, mentre non esistono nelle razze; e perciò non potrebbero con le razze essere spiegati. E se è vero che il crescere de' rapporti fra i vari popoli fa sì che le differenze nazionali vadan scemando, pure, per quanto possano attenuarsi e diminuire, esse non cessano, nè cesseranno mai. In qualunque modo adunque esaminiamo la questione, la razza non può essere il principio costitutivo della storia, nè può rendercene ragione.

Il vero è che la nazione non è la razza, e la storia delle nazioni non è la storia delle razze. E questo si applica tanto alle razze primitive che alle secondarie. Con ciò noi vogliamo significare che come, per esempio, non si può ammettere che la storia delle nazioni europee sia la storia della razza caucasica o, secondo altri, della razza iranica, dalla quale esse provengono; nella stessa guisa non si può ammettere che la storia della nazione inglese sia la storia pura è semplice delle varie razze da cui essa deriva. Voler spiegare la storia delle nazioni con le razze vale quanto pretendere che nel germe sia la pianta intera, sviluppata, concreta, o che principio fattore di un'opera d'arte sia il materiale che si è impiegato a produrla. Quale il germe rispetto alla pianta, e quale il marmo o il bronzo rispetto alla statua, tal'è la razza rispetto alla nazione. La razza non è più che un elemento astratto, una possibilità, una semplice potenzialità della nazione, del suo spirito e della sua storia.[1]

Passiamo ora all'altro elemento, la lingua.

Il problema della lingua ci presenta un doppio aspetto, un aspetto filosofico ed uno filologico. Per amore di chiarezza e di precisione noi dobbiamo cercare in questo rapido esame di cogliere separatamente questo duplice aspetto, quantunque sia facile accorgersi che in fondo l'uno è coll'altro intimamente connesso.

Esaminiamo dunque primieramente l'aspetto filosofico. Da un punto di vista filosofico si è voluto far della lingua il principio motore della storia. È ciò possibile? Dobbiamo noi ammetterlo?

Non vi è chi non riconosca la grande influenza della lingua sulla vita umana e sulla società. Ogni popolo imprime il suo pensiero e il suo carattere nella lingua che esso parla; e il genio di un popolo si rivela nella fisonomia della sua lingua. Alcuni però hanno spinto questa influenza tant'oltre, che distruggendo le differenze, confondendo il segno del pensiero col pensiero, e scambiando, per così dire, il prodotto col pro-

[1] Vedi Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, vol. I, § 395, e specialmente la nota 1 a pag. 118.

duttore, hanno veduto nella lingua l'origine stessa del pensiero, e sono stati indotti a credere che la lingua è il principio della cognizione e dell'essere. Essi hanno ragionato in questa guisa: se il pensiero è il primo motore delle cose e delle società, e se è vero che la lingua è il pensiero, la lingua sarà il motore delle cose e delle società. Così, seguaci fedeli di questa maniera di concepire, Condillac e la sua scuola c'insegnano che pensare è parlare: *penser c'est parler;* e che la scienza non è che un linguaggio ben fatto: *la science est un langage bien fait.*

Non occorre un grande sforzo per discernere la superficialità e il falso di questa teorica. Ammettendo che la lingua e il pensiero siano intimamente connessi, da ciò non segue che la lingua sia il pensiero, e che il pensiero sia rinchiuso nella parola, sì che non possa dividersene. Perchè, è vero che dobbiamo tener conto delle operazioni ordinarie del pensiero che sono le più comuni e frequenti, nelle quali il pensiero ha bisogno dell'intervento della lingua; ma è vero pure che vi son poi altre operazioni del pensiero in cui la lingua non interviene nè deve intervenire. Già nelle stesse operazioni ordinarie, nelle quali interviene la lingua, apparisce che il pensiero e la parola son due cose diverse; a segno tale che se il pensiero si ritirasse dalla parola, questa resterebbe priva di vita e di significato. La parola *assoluto*, per esempio, è un segno che denota il pensiero di un ente che ha certi attributi speciali, che non è rinchiuso nei limiti del tempo e dello spazio: ed è facile riconoscere che questo pensiero si potrebbe denotarlo mediante un altro vocabolo qualunque; il che significa che non è la parola che determina il pensiero, sibbene il pensiero che determina la parola. Ma, lo ripetiamo, nelle operazioni alte e difficili dell'intelligenza, come nel pensiero dell'idea, non solo il segno non interviene, ma non deve intervenire, perchè l'intervento del segno, invece di agevolare, opporrebbe un ostacolo a queste operazioni. Nel pensare il triangolo, non bisogna pensare la parola, ma l'idea del triangolo, ovvero il triangolo ideale, se si vuol pensare il principio assoluto del triangolo. E lo stesso si dica di ogni idea o principio qualunque. Di qui si vede che il linguaggio è un effetto e non una causa, un prodotto e non

un principio. E quando anche si dovesse ammettere che le operazioni del pensiero non possano aver luogo senza il linguaggio, nondimeno il linguaggio non è il principio del pensiero, ma è al pensiero subordinato. E però, considerata la questione sotto questo aspetto, qualunque possa essere l' influenza della lingua sulla storia, pure non la lingua, bensì il pensiero sarebbe il principio motore della storia.[1]

Accanto a questo aspetto, che abbiamo chiamato filosofico, noi troviamo l' aspetto filologico. Uno de' rami della scienza e della filologia moderna è lo studio delle lingue comparate. L' applicazione pratica di questo studio è che dal paragone delle lingue si è creduto poter giungere allo scioglimento del problema storico. Il criterio direttivo di questi lavori linguistici è quello stesso or ora esaminato, che la lingua cioè è tutt' uno col pensiero Onde si è detto che rimontando da un lato, mercè i lavori comparativi, ad una lingua primitiva, si potrebbe ricostruire la storia di un popolo primitivo; e che, riscendendo dall' altro la serie e lo sviluppo delle varie ramificazioni di questa lingua primitiva, si potrebbe ricostruire la storia delle varie nazioni.

Ebbene, stando primieramente ai risultati di questi lavori finora ottenuti, la soluzione del problema storico che se ne sperava non è stata per anco raggiunta.

Di fatto trattavasi di scoprire una lingua primitiva, sorgente comune di tutte le lingue derivate. È naturale che la soluzione di questa questione avrebbe per diretta conseguenza implicato anche lo scioglimento di quella intorno all' esistenza di un popolo primitivo, al quale tale lingua originaria avrebbe appartenuto. Perchè una lingua senza un popolo che la parla è un' astrazione. Onde, lo ripeto, accertata l' esistenza di una lingua primitiva, si attesta di necessità l' esistenza di un popolo primitivo. Ora taluni han detto primieramente, che l' unità delle lingue si deva ricercare nelle radici e ne' loro rapporti, perchè la radice sarebbe come il ceppo intorno al quale le parole si distendono come tanti rami. Altri invece, come Virey, hanno cercato questa unità nell' analogia delle

[1] Vedi Vera, *Due frammenti*, Napoli, 1863. — *L' idea in sè e fuor di sè.*

vocali e delle consonanti. Senza arrestarci ad osservare che tra le radici delle diverse lingue vi hanno differenze, questo ci mostra già che gli stessi filologi non sono d'accordo circa il criterio da seguire per giungere allo scioglimento del problema dell'unità originaria delle lingue. Ma andiamo oltre. Noi non abbiam bisogno di far parola delle moltiplici distinzioni che i linguisti hanno saputo rintracciare e stabilire fra i vari linguaggi nelle loro reciproche relazioni. Perchè, è noto, essi distinguono i linguaggi secondo il suono, secondo la funzione e secondo la struttura morfologica. Importa solo ricordare che sotto quest' ultimo rispetto sono giunti a classificare le lingue in tre categorie diverse, l'una delle *isolanti*, la seconda delle *agglomeranti* o delle *agglutinanti*, e la terza delle *flettenti*. La categoria delle *flettenti*, che comprende le lingue più compiute, quelle che rappresentano il momento più concreto nello sviluppo del linguaggio, e che appartengono alle nazioni storiche, è stata suddivisa in due famiglie di lingue, in due rami; ramo *indo-germanico* o *indo-europeo* e ramo *semitico*. Nel primo sono state collocate le lingue ariane o sanscritiche, il celtico, il teutonico e le lingue letto-slave; nel secondo l'ebraico, il caldaico, l'arabo, ec. Nel determinare la genealogia del ramo indo-europeo taluni han pensato che il sanscrito fosse la lingua più antica. Altri invece, (e fa uopo dirlo, è l'opinione di questi che oggidì prevale, mentre quella de' primi sembra affatto abbandonata) affermano che la lingua più antica non è il sanscrito, ma la lingua parlata da quei tali popoli che abitavano le regioni dell' Iran. Secondo l'opinione di questi filologi il sanscrito, al pari del greco e del latino, non sarebbe che una diramazione di quella lingua originaria, l'ariana. In somma le lingue parlate sull' Indo, sull' Ilisso e sul Tevere sarebbero tre lingue sorelle. E così l'unità genetica del mondo indo-europeo sarebbe un fatto che non lascia più luogo a dubitare. Sta bene: abbiamo dunque la lingua ariana. Ma l'ariana non è quella lingua originaria e madre comune di tutte le altre, di cui si va in cerca. Non dimentichiamo di fatto che accanto al ceppo ariano vi è scisso e indipendente l'altro ceppo, il semitico. Lo Schleicher, illustre filologo, ci avverte che tutte le lingue che formano i rami di

questi due gruppi, che son compresi sotto i due nomi — ariano o indo-germanico e semitico — discendono tutte da una lingua madre, ma ciascuno de' due sistemi ha in proprio la sua che è diversa da quella dell'altro. Ammettiamo che tutto ciò sia vero e provato, benchè poi, come lo stesso Schleicher soggiunge, queste due lingue madri delle due famiglie siano in realtà sconosciute. Supponiamo che in effetti si sia giunti o si possa quando che sia giungere a riconoscere, a constatare l'esistenza di due popoli antichissimi, riconoscendo e constatando le loro lingue. Ma dopo ciò si potrà forse ridurre, risolvere queste due lingue primitive l'una nell'altra? Si potrà forse decidere che l'una è derivazione dell' altra? No. Se le cose stanno come lo Schleicher e con lui tutti i filologi sostengono, è chiaro che per trovare la vera lingua primitiva e originaria bisognerebbe risalire ad uno stipite superiore, ad un ceppo comune, da cui l'ariano come il semitico, e si potrebbe anche aggiungere l'egizio, si sarebbero diramati. Se non che rintracciare questa lingua veramente suprema, da cui tutte le altre sarebbero derivate, è cosa sin qui rimasta nei limiti del desiderio, meno qualche lontana probabilità e qualche più o meno fievole connessione etimologica messa innanzi da qualcuno de' filologi più arditi, più focosi e, possiamo dirlo, anche un po' più fantastici. E questo non è tutto. Ma quel che più è, i filologi sembrano divisi intorno a quest'altro punto. Certuni pretendono che questa lingua primitiva, fonte unica delle altre, c'è, e da questa convinzione piglian le mosse e l'indirizzo per le loro indagini ed ulteriori osservazioni. Altri al contrario dubitano fortemente che si possa mai giungere a questo risultato, ovvero, anche ammettendo che ciò non sia impossibile, pensano che ad ogni modo l'esistenza di questa lingua madre originaria rimonterebbe ad un'epoca anteriore alla consapevolezza storica.[1]

Tal è in breve il resoconto del punto a cui ora ne sono i filologi con le loro investigazioni. Queste poche indicazioni bastano per vedere che la questione non è sciolta filologi-

[1] Vedi il Discorso del prof. Lignana, *La filologia al secolo XIX*, Napoli, 1868.

camente. E per parte nostra dobbiamo aggiungere che non solo non è sciolta, ma è impossibile a sciogliere, perchè i monumenti storici per ricostruire una lingua o, ciò che è lo stesso, per ricostruire la storia di un popolo primitivo, stipite unico dell'umanità, ci mancano.

Inoltre in fondo a questa pretensione della filologia avvi un'esagerazione ed un'illusione. Un'esagerazione, perchè la lingua presuppone il principio stesso della lingua, e quindi se è un elemento componente della storia, non ne è però l'elemento determinante; e per conseguenza un'illusione, perchè, anche risalendo ad una lingua primitiva, il problema storico non è sciolto. In effetti si pretende, respingendo la metafisica, vale a dire ogni principio, ogni legge ideale, di ricostruire la storia mercè l'erudizione in generale [1] e più specialmente mediante lo studio delle lingue.

Ora primieramente quando io mi trovo innanzi ad un monumento storico, sia sacro sia profano, per spiegarlo bisogna che faccia uso del pensiero e delle sue leggi. Se voglio inoltre ricostruire la storia di un popolo mediante la lingua, bisogna che io pensi, e che pensi secondo certi principii. La critica adunque, qualunque essa sia, dev'esser guidata da un novero di principii, perchè giunga a qualche conseguenza. E questo bisogno diviene poi tanto più profondo allorchè trattasi di ricostruire la storia dell'umanità, e ricostruirla non filologicamente, non archeologicamente, ma filosoficamente. Senza un complesso ordinato e sistematico di principii, senza metafisica è impossibile ricostruire la storia delle varie nazioni, mostrare cioè lo svolgimento e l'unità della storia. È quindi chiaro che non si può sostituire l'erudizione o gli studi linguistici alla metafisica.

Ma oltre a ciò dobbiamo aggiungere che, se vere sono le poche considerazioni innanzi esposte intorno all'aspetto filo-

[1] Tal'è la dottrina di cui in Francia il Rénan si è reso il propugnatore. Secondo lui, la metafisica è un bisogno dell'intelligenza, ma egli ritiene che non si possa costruirla, e per tanto la rigetta come inutile alla composizione della scienza storica; anzi finisce per negarla affatto, mentre per lui la filosofia si riduce alla morale. Vedi Vera, *Mélanges philosophiques*, p. 39 e 40.

sofico del problema, in esse il punto di vista filologico già trova la sua confutazione. Perchè se è vero che il pensiero e il segno sono distinti, se è vero che è il pensiero che fa il segno e lo modifica e lo cambia secondo i suoi bisogni e le sue manifestazioni, e se è vero, in somma, che il pensiero è l'anima della parola, è chiaro che solo il pensiero e le sue leggi possono spiegare la storia e i vari elementi della storia, tra i quali havvi la lingua; e che l'origine come l'unità della lingua non sono e non possono essere in una lingua primitiva, ma nel pensiero e nell'unità del pensiero. Di fatto lo svolgimento delle lingue è il risultato dello svolgimento del pensiero; e la differenza delle lingue nasce dai differenti sviluppi del pensiero. Il francese moderno non è quello del XVI secolo, non è quello di Bossuet e di Fénélon. Cousin ed altri hanno preteso che dovesse riportarsi a quelle origini. Questa pretensione aveva il difetto di disconoscere che l'elemento predominante nella formazione delle lingue è il pensiero, e che se la lingua francese si è trasformata, ciò è perchè vi sono state nuove idee, nuovi sviluppi, perchè il pensiero si è trasformato. Similmente in Italia sarebbe un errore il pretendere di ricondurre la lingua ai tempi di Dante e di Boccaccio: bisogna invece modificare e svolgere la lingua, perchè con la trasformazione del pensiero sono necessarie nuove parole e nuove forme ad esprimere nuove idee e nuovi bisogni. Per la qual cosa, ammessa pure la possibilità di ricostruire una lingua primitiva, se è vero che la si parlava pensando, e se è vero che la parola aveva un senso solo in quanto era l'espressione di un pensiero, per comprendere e spiegare questa lingua primitiva, bisognerà sempre risalire al pensiero. [1]

[1] Si vede che qui si è discorso della lingua in un modo generale, perchè il punto da mettere in rilievo era che, anche risalendo ad una lingua primitiva, la lingua non può mai essere l'elemento determinante della storia. Ma quando si studia e si arriva alla lingua seguendo un procedimento sistematico, si vede, come risulta dalla *Filosofia dello spirito*, di Hegel, che la lingua appartiene ad una delle sfere inferiori dello spirito, e propriamente a quella della *rappresentazione*. E questo che qui diciamo della lingua può similmente applicarsi all'abitudine, perchè, come già apparisce da ciò che se n'è detto a suo luogo, l'abitudine è anche essa

V.

TEORICA DI BOSSUET.

Alla mente che riflette intorno ai vari elementi componenti la storia, da noi finora esaminati, apparisce manifesto che il loro difetto radicale consiste in questo, che nessuno basta per spiegare l'unità della storia, nessuno può condurre a questo risultato supremo, cui ogni investigazione filosofica s'indirizza. La mente allora, per soddisfare a cotesto bisogno, piglia altro cammino più largo e più comprensivo, ed il primo concetto che a lei naturalmente si presenta, è che, il principio delle cose essendo Dio, Dio stesso è il principio della storia. Dio non solo fa le cose, ma le governa; e perciò Dio fa la storia, dirigendone gli attori e regolando gli avvenimenti, e in una parola provvedendo egli stesso col suo divino influsso a tutto quello che nella storia accade. È agevole riconoscere che questo punto di vista è più alto e più profondo che tutti gli altri precedenti, perchè contiene quella unità, qualunque d'altronde essa sia, che gli altri non contengono, contiene, cioè, quel principio uno che fa la storia e l'unità della storia.

Bossuet è l'espositore di questa dottrina. Egli nel suo famoso *Discorso sulla storia universale* concepisce la storia come l'opera della provvidenza o di Dio, chè Dio ne' suoi rapporti con la storia è appunto ciò che noi chiamiamo *provvidenza;* e si studia di costruire la storia sopra un certo disegno che risponderebbe al disegno stesso di Dio. Secondo lui, il principio della storia sarebbe stato la storia ebraica, ed il fine della storia e lo scopo ultimo della vita della umanità sarebbero lo stabilimento e il trionfo del Cristianesimo. Egli dice: « Così tutti i tempi sono uniti insieme, e un disegno eterno della divina provvidenza si è rivelato. La tradizione del po-

un momento determinato di una delle sfere inferiori dello spirito. Vedi, Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, vol. I, § 411, e vol. II, § 458-460, e 2me *Introduction du traducteur*, chap. I. Cf. anche *L'Hégélianisme et la Philosophie*, chap. II.

polo ebreo e quella del popolo cristiano non fanno insieme che una stessa serie di religioni, e le Scritture, come il Vecchio e il Nuovo Testamento non formano che uno stesso corpo ed uno stesso libro. »[1] L'Ebraismo adunque e il Cristianesimo, secondo Bossuet, sono i due estremi, ai quali la storia sarebbe sospesa. Il Cristianesimo compie e trasforma in realtà le ombre e le promesse della storia ebraica. La storia degli altri popoli, quali la greca e la romana, non sono che accidenti o tutt'al più non esercitano altro ministerio che quello di preparare la venuta del Cristianesimo. Perchè Dio regna su tutti i popoli, egli solo può tutto ridurre alla sua volontà e tutto tiene nelle sue mani, in quanto sa il nome di ciò ch'è e di ciò che non è ancora, in quanto presiede a tutti i tempi e previene tutti i consigli.[2]

Tale è il concetto fondamentale del discorso di Bossuet. E questo concetto della provvidenza, appena occorre ripeterlo, è un concetto profondo. Perchè esso primieramente implica e rinchiude la natura come elemento essenziale e proprio alla storia; mentre, se la provvidenza governa la storia, deve necessariamente governare tutti gli elementi costitutivi della storia. E inoltre perchè esso si eleva al di sopra della natura ad un certo principio di unità dell'essere e del pensiero, e per ciò stesso di unità della storia.

Ma la provvidenza è un concetto che, come tanti altri, significa tutto o significa nulla. Dire che la provvidenza fa e governa il mondo e la storia, è dir poco o niente. Far dipendere tutti gli eventi dalla mera volontà divina vale quanto ridurre, come appunto fa Bossuet, la provvidenza ad una forza cieca, arbitraria e capricciosa, in balìa della quale gli uomini e le cose sono abbandonati come strumenti inetti e passivi. Che se anche lo scopo, verso cui la storia corre, le fosse stato un bel giorno assegnato arbitrariamente dalla provvidenza, questo sarebbe uno scopo non intrinseco ma estrinseco alla storia, e, quel ch'è più, uno scopo non essenziale ma fortuito. E per tal guisa riescirebbe inutile affatto parlare di sto-

[1] Vedi Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Seconde partie, chap. 28, in fine.

[2] Vedi Bossuet, op. cit., chap. 8. *Conclusion*.

ria, perchè questa non diverrebbe allora che un allettamento o un semplice trastullo dell'essere divino. Quello adunque che essenzialmente importa è di determinare cosa sia e cosa possa essere la provvidenza.

Ebbene, quando si esamina con attenzione questo concetto di provvidenza, si vede che nulla havvi di più opposto alla provvidenza quanto il capriccio e l'arbitrio, e che ciò che havvi di più intimo alla provvidenza, anzi ne costituisce l'essenza stessa, è la ragione. La ragione sono i principii delle cose; e se è vero, come noi lo insegniamo, che i principii delle cose sono le idee, la provvidenza altro non sarà che l'idea o il complesso delle idee. E di fatto quando si parla di provvidenza, bisogna intenderla in un modo assoluto ed universale, come quella cioè che estende la sua azione a tutte le parti dell'universo, e abbraccia tutti gli esseri nel suo operare. Ora la provvidenza di un essere è la natura intima di questo essere, e provvedere ai bisogni, al bene di un essere, vale quanto dire, provvedervi secondo i suoi elementi costitutivi, i quali noi chiamiamo natura di un essere. In altre parole, la provvidenza non può provvedere che secondo l'intima essenza delle cose; e quindi nella natura delle cose è appunto riposta la loro provvidenza. Una provvidenza che provvedesse al di fuori della natura delle cose, non sarebbe una vera provvidenza, anzi non provvederebbe, perchè si porrebbe, a dir così, fuori della possibilità delle cose. Così l'infanzia ha la sua natura speciale che si distingue dall'età virile; e se per provvedere all'infanzia, le si volesse adattare ciò ch'è proprio all'età virile, lungi di provvedervi e di fare il suo bene, si farebbe il suo male. Il bene adunque o la provvidenza di un essere è contenuto nella sua idea, e la provvidenza in generale non può essere che il complesso, l'unità delle idee. Ed ecco come può dirsi che la scienza, comprendendo l'idea di un essere, è anche quella che più d'ogni altro può fare il suo bene.

Inoltre non solo Bossuet non determina il principio di cui si serve, e che pone a base di tutte le sue indagini, ma è chiaro altresì che egli si mette all'opera con certi giudizi preconcetti, e partendo da certi fatti e da certe nozioni tradizio-

nali. In vero il Cristianesimo per lui è il fine della storia, e perciò n'è anche il principio, perchè nell'assoluto il principio e il fine son due momenti di un solo e stesso ente. Ora Bossuet accetta ed ammette il Cristianesimo piuttosto come un mero fatto che gli vien trasmesso che non come una verità di cui si debba svolgere e penetrare il senso ascoso e filosofico.

Questo è processo difettoso e falso, che scrolla dalle fondamenta la sua dottrina, perchè mal si saprebbe costruire una dottrina, facendola basare su di un puro fatto. Se egli intendeva, come doveva intendere, non solo di raccontare i fatti, ma di spiegarli benanche filosoficamente; in altre parole, se pretendeva fondare una dottrina, è chiaro, che doveva innanzi tutto esaminare e dire come e per qual ragione il Cristianesimo sia il fine assoluto della storia. Il che trae seco la necessità di esaminare la teoria della Trinità, che, connettendosi intimamente all'altra dell'Incarnazione, costituisce il domma fondamentale del Cristianesimo. Seguendo questa via, spiegando cioè razionalmente il Cristianesimo ne'suoi rapporti con la storia, avrebbe potuto spiegare altresì i vari momenti della storia ovvero la storia de' varii popoli, s'egli è vero che il movimento della storia e il movimento del Cristianesimo si armonizzano e si compenetrano. E per siffatta guisa egli sarebbe entrato in un mondo ideale, nel mondo de' principii e delle idee. Difatto quando non si accetta la teoria della Trinità come una tradizione e un mistero, ma come un domma che si vuole intendere, allora si scorge chiaramente che le tre persone, alle quali secondo la dottrina cristiana è sospeso l'universo, non possono essere tre individui, ma tre principii intelligibili, ideali e assoluti. Inoltre se i vari momenti della storia, la storia ebraica, l'Oriente, la Grecia, Roma, sono stati tutti coordinati in modo che la storia ha potuto raggiungere questo scopo finale, l'apparizione e il trionfo del Cristianesimo, essi non hanno potuto essere coordinati che da uno stesso pensiero, secondo il quale è stato preparato e compiuto questo scioglimento del problema storico. Onde anche per questa via si sarebbe rivelato un mondo ideale, un disegno generale, un pensiero assoluto della storia, che contiene e spiega le sue varie fasi, il punto donde muove, come quello al quale giun-

ge. Di maniera che, anche ammettendo con Bossuet, che lo stabilimento e il trionfo del Cristianesimo sia l'ultima parola della storia, bisogna riconoscere che il Cristianesimo suppone un pensiero assoluto, di cui è la manifestazione, ed al quale è necessario risalire per spiegare e costruire la storia. E se questo pensiero della storia è la provvidenza della storia, esso non lo è che in quanto è l'idea della storia.

VI.

TEORICA DI VICO.

A) Generalità.

Tutto adunque, anche il concetto della provvidenza, ci riconduce ad un pensiero assoluto come principio supremo della storia, come principio che domina tutti gli elementi che la compongono.

Intanto si è inclinati a pensare che solo la natura sia soggetta a leggi fisse e immutabili, perchè attraverso le sue rivoluzioni e le sue trasformazioni ci apparisce come improntata di un carattere indelebile di fatale necessità. Invece poi si pensa che la volontà o la libertà umana, e la volontà o lo spirito delle nazioni non sottostiano ad alcuna legge, e che possano quindi muoversi a capriccio. Questa è un'illusione.

Perchè, quanto alla stessa libertà o volontà umana individuale, se è vero che può muoversi entro certi limiti, è vero ugualmente che essa è sempre dalla ragione ricondotta entro la cerchia del possibile e del reale, ogni qual volta tentasse uscirne completamente. Anzi si deve dire che la libertà non è libertà vera che in quanto essa è nella ragione ed è dalla ragione compenetrata. E ciò è ancor più vero di una nazione. Una nazione che va al di là de' limiti del vero e del possibile, che si mette al di fuori della ragione, non ha altra alternativa che o di rientrarvi o di sparire. Non negheremo che non vuolsi mettere al pari le sorti di una nazione con quelle di un individuo. Una nazione può per un certo grado spostarsi dalla ragione, nè per questo sparisce o decade imme-

diatamente, la sua decadenza essendo più graduata, meno sensibile e meno immediata che nell'individuo. Ma ad ogni modo una nazione non potrebbe interamente porsi fuori della ragione; anzi in un certo senso questo giammai non accade. Ciò mostra che la volontà individuale e la nazionale sono governate dalla ragione. E come questo doppio elemento è nella storia e coopera alla fattura della medesima, così, dire che la volontà individuale e nazionale sono governate dalla ragione, vale quanto dire che la storia è governata da principii.

Gli esempi sono facili. Si suol dire che il comunismo è inapplicabile. Questa espressione è ingannevole, perchè farebbe credere che il comunismo fosse solo inapplicabile in pratica, ma vero in teoria. Invece ciò ch' è praticamente inapplicabile è falso teoricamente; onde noi dobbiamo dire che il comunismo è falso. Vi son di fatto certi bisogni della natura umana, che non s' inventano nè si creano ad arbitrio, ai quali il comunismo fa violenza. Il comunismo, inteso e applicato nello stretto senso, sopprime ogni differenza; uguaglia e livella tutte le condizioni e tutti i rapporti; proclama la promiscuità dei beni; quindi distrugge il commercio e l' industria, e genera una società di poveri. Solo le differenze, l' antagonismo e il cozzo de' vari interessi possono creare l' attività sociale e fare la forza, la bellezza e l' armonia della società. E tale è la verità, perchè tale è la necessità delle cose. Il comunismo contrasta a questa necessità ed annulla quei bisogni; epperò la natura umana non può liberamente e compiutamente svolgersi in una società comunista. Il comunismo adunque o il socialismo è fuori della ragione; ed una nazione che volesse attuarlo si discioglierebbe, perchè si metterebbe fuori della ragione. E questo, lo ripetiamo, mostra che la storia è governata dalla ragione. Della storia bisogna dire come del sistema solare, chè, quando il sole o altro pianeta uscisse dalla sua orbita, tutto andrebbe a rifascio; così quando un popolo si pone in conflitto con la ragione, deve cadere e dissolversi.

Ebbene ciò che non vide Bossuet lo vide Vico. Vico comprese che la provvidenza non può essere un principio indeterminato e molto meno poi una forza arbitraria ed estrinseca alla storia; e che la provvidenza involve un principio

superiore che la determina. Egli comprese che la ragione o l'idea è il principio delle cose, e che havvi un momento in questa idea che fa la storia; onde anche l'idea è il principio della storia. In una parola, il gran pregio di Vico, che niuno potrà rapirgli, sta in questo, nell'aver pel primo riconosciuto che l'idea è il principio della storia che tutti gli altri domina e comprende.

Come Vico fosse giunto a questo risultato, noi non possiamo esattamente precisare. Non per tanto possiamo affermare, secondo la sua stessa confessione, che egli vi giunse seguitando le teoriche di Platone. Studiando in effetti la teorica platonica delle idee, comprendendo, cioè, l'importanza e la funzione dell'idea nell'universo, si giunge naturalmente al punto di vista di Vico. Che se si accorda che i principii delle cose sono le idee, applicando questo vero alla storia, si viene alla conclusione che l'idea è anche il principio della storia; mentre nella sfera dell'assoluto e della ragione ultima delle cose non possono esservi due principii o due ragioni. Havvi adunque, secondo Vico, una idea che governa la vita delle nazioni, siccome quella che governa l'organismo animale, o, ciò che torna lo stesso, havvi una storia ideale delle nazioni. E se ciò è vero, l'idea sarà il principio della storia, e quindi il lume al quale potremo giudicare i fatti che costituiscono la vita delle nazioni, vale a dire, la norma dell'ermeneutica e della filologia.

Questo è il punto di vista e questa è la dottrina, i cui germi si possono trovare disseminati qua e là, e sopratutto nella *Repubblica* di Platone, ma che Vico andò in qualche modo sbozzando in vari scritti, e che in fine egli pel primo ridusse in un corpo di dottrine e ne formò un ramo distinto della scienza nel libro cui diede il nome di *Scienza Nuova*.[1]

[1] Il Vera ha parlato più volte di Vico. Nella *prolusione alla filosofia della storia* letta a Milano (Vedi *Mélanges philosophiques*, p. 156 e seg.) dice che Vico avrebbe potuto, sorgendo in tempo e luogo più acconci, iniziare un movimento intellettuale: nella *prolusione alla storia della filosofia*, letta in Napoli (Vedi op. cit., p., 113-117) dice, che Bruno, come metafisico, la vince su Vico, comunque questi avesse afferrato l'idea storica, che era a quegli sfuggita: da ultimo nella *introduzione* al corso di filosofia della sto-

B) De antiquissima Italorum sapientia. — Il Vero Omero. — De universi juris uno principio et fine uno.

Da quello che sin qui precede noi dobbiamo esser persuasi della necessità indispensabile di una metafisica per costruire una filosofia della storia. Se la filosofia della storia è l'applicazione della metafisica alla storia, quando non si ha della metafisica un concetto chiaro e abbastanza compiuto, non si riesce a costruire una filosofia della storia che in un modo imperfetto e insufficiente. E tale è precisamente il criterio che deve servirci di guida nella critica della teorica di Vico. Prima però di entrare nell'esame della sua *Scienza Nuova*, è utile gettare un rapido sguardo su'suoi precedenti lavori che possiamo considerare come gradi inferiori, pei quali il pensiero di Vico di mano in mano si elevò al concetto della filosofia della storia. Questo sguardo, dandoci la misura del valore metafisico della mente di Vico, ci farà con più agevolezza penetrare nella *Scienza Nuova*, e scorgerne i difetti e le imperfezioni.

E prima di tutto ci si presenta lo scritto che ha per titolo: *De antiquissima Italorum sapientia.*

ria, letta anch'essa in Napoli (Vedi *Prolusioni alla filosofia della storia* ec., volumetto in 8°, p. 35 e 66-68) dice che Vico, piuttosto che vedere, intravvide appena l'idea della storia. Ma già fin dal 1856 il Vera ne avea parlato in un suo scritto intitolato l'*Esegesi* (Vedi *Effemeride della Pubblica Istruzione*, n°. 9, Anno I) ove dice che Vico è uno de'fondatori della critica moderna, avendo in ciò preceduto l'Allemagna, e che egli ha gettato le basi della critica filosofica delle lingue e del diritto, come pure fondato la filosofia della storia. Questi elogi prodigati al Vico in questo scritto, avuto riguardo a quel che se ne dice negli scritti posteriori e nel presente libro, si crederebbero un po' forzati; e ad ogni modo tra i giudizi portati nell'uno e quelli negli altri, qualcuno potrebbe scorgere una certa discordanza. E la discordanza c'è: ma si spiega, sol che si ponga mente che lo scritto sull'*Esegesi* fu originariamente pubblicato a Londra nell'*Emporio Italiano*, giornale diretto dal Vera e compilato in tre lingue. Discorrendo del Vico in paese straniero era naturale egli desse al pensiero un colorito più vivace e risaltante, per viemeglio richiamare l'attenzione degl'Inglesi sulle opere di lui e sull'Italia in generale.

Digitized by Google

Una lingua è come l'eco e, più che l'eco, l'espressione del pensiero: essa è, a dir così, il suono esterno che ripercuote il suono interno. Muovendo da questo punto, Vico si adopera a ricostruire la storia delle antiche genti italiche, ricostruendo la loro lingua primitiva e investigando e speculando sul senso etimologico delle parole. Dall'esame di varie espressioni, come fra le altre — *anima vivimus, anima sentimus*, ec., — egli ricava questo risultato, che la civiltà etrusca precede la civiltà greca. Egli pensa per di più che Pitagora prese a prestito dagli Etruschi la sua filosofia; e che poscia, passando nella Magna Grecia, vi fondò la sua scuola. Secondo questo canone dell'ermeneutica vichiana, gli Etruschi sarebbero stati i più antichi filosofi.

Non può negarsi che questo pensiero di ricostruire la civiltà di un popolo mercè lo studio della sua lingua, tenuta ragione dell'epoca in cui sorge, racchiude un punto di vista se non del tutto — perchè troviamo nel *Cratilo* di Platone un'indagine simile a questa — in parte almeno nuovo e originale. Di fatto esso getta le basi della critica delle lingue, ed inoltre, per una naturale conseguenza, contiene i germi dello studio comparato delle lingue; mentre dalla critica di una lingua noi siamo naturalmente condotti a paragonare le lingue fra loro e a vederne i rapporti. E, per quanto questo lavoro di comparazione offre un nudrimento o meglio porge un'occasione di svolgimento alla logica e alla metafisica, è necessario entro certi limiti, e ad ogni modo poi è un lavoro utile. Ma in un concetto comunque nuovo, comunque originale e vero, soventi volte si mescola una parte di eccessivo e di falso che bisogna sceverare. Ciò è appunto quello che accade per questo scritto di Vico.

Di fatto il risultato ultimo dello deduzioni di Vico è istoricamente falso; almeno non può sostenersi, perchè ripugna a tutte le tradizioni storiche, che fanno viaggiare Pitagora nelle varie parti del globo allora conosciuto, meno nell'Etruria. Ma, checchè sia della storia, è errore il credere che si possa rinnovare, ricomporre e riprodurre la vita morale e intellettuale di un popolo mercè lo studio della sua lingua. Il linguaggio, intendo il volgare, non è il prodotto di un pensiero filo-

sofico, non sono i filosofi che lo fanno, nè esso è il patrimonio di pochi. Al contrario, è l'opinione che fa il linguaggio, sono l'uso e la maggioranza che determinano il significato delle parole; onde il linguaggio è uno strumento sociale che appartiene al popolo, alla moltitudine, a tutti. Il linguaggio non è il riflesso della sapienza riposta, ma anzitutto della sapienza volgare; esso è il prodotto in qualche modo spontaneo dell'uomo e dell'uomo in quanto essere socievole. È vero che esso deve sempre esprimere un certo pensiero, perchè è il prodotto e l'immagine del pensiero. Ma appunto perchè è il prodotto di un pensiero irriflesso, esso non esprime che un pensiero irriflesso o un'opinione, esso è cioè un miscuglio di vero e di falso, di elementi fissi e sostanziali e di elementi accidentali e fugaci. Per questo elemento vero e sostanziale che il linguaggio contiene, il lavoro del filosofo si rende possibile. Il filosofo, studiando la lingua, vi discopre o, per dir meglio, il più delle volte vi aggiunge quel pensiero che non fu nella mente di chi primitivamente ne fece uso. Onde è chiaro che questo lavoro filosofico-critico non si esercita che molto tardi. La parola *animus* per esempio, significa *vento, soffio* ed *anima*. Questo rapporto tra il soffio e l'anima donde è nato? Dall'uso e dall'opinione. Il popolo si è rappresentata l'anima come qualcosa di etereo e di sottile, simile all'aria, e ne ha quindi concluso che col soffio potesse significare questo non so che, che lo agita e lo commuove: ecco un pensiero irriflesso. Non è che molto più tardi, quando cioè la lingua è già formata e quando il pensiero ha raggiunto un certo grado di sviluppo e di maturità, che viene il filosofo, e, servendosi della parola *anima*, la determina e la distingue enumerandone i vari modi, le varie forme e facoltà. Queste poche osservazioni mostrano l'impossibilità di ricavare dalla lingua primitiva la storia e la coltura intellettuale di un popolo.

Da un altro punto di vista dobbiamo aggiungere, servendoci dello stesso esempio, che la parola *animus* è l'immagine del pensiero, non è il pensiero, non è questo ente pensato e intelligibile che chiamiamo *anima*. Si crede che torturando la parola se ne possa cavare quel che piace, ovvero

che sia il segno esterno quello che riveli e faccia determinare il significato intimo delle cose. Non si vede intanto che così si pretenderebbe spiegare la causa per l'effetto; non si vede che la parola e il segno esterno resterebbero muti e misteriosi, se non ci fosse il pensiero che afferra e comprende il pensiero.[1]

Tutto ciò mostra che il tentativo di Vico si fonda su di un concetto erroneo intorno alla formazione e alle condizioni necessarie e metafisiche della lingua; e mostra come, avendo confuso la metafisica con la lingua, egli non intendesse neppure la metafisica.

Abbiamo poi le ricerche sul *Vero Omero.*

Anche in questo scritto noi riscontriamo un pensiero originale e vero, ma accompagnato dalla medesima mancanza di vedute metafisiche chiare, compiute e determinate.

In vero anche prima di Vico si era osservato che nella composizione dell'Iliade vi sono delle sconnessioni e delle suture e anche delle interpolazioni. Si sapeva che gli Alessandrini vi avevano intruso di proprio dei versi, de' quali alcuni sono citati da Plutarco e da altri. Finalmente si erano notate nell'insieme dell'opera discrepanze tali, che l'autore quasi appariva come appartenente ad epoche diverse, ovvero facevano credere che questa opera fosse il prodotto non di un solo, ma di parecchi individui. Vico però fu il primo che, valendosi di questi precedenti ed appoggiandosi ad una critica non superficiale, quantunque insufficiente, avvegnachè egli non fosse abbastanza versato nelle lettere greche, giunse alla negazione di Omero in quanto individuo, ed alla impossibilità di ammettere che l'Iliade fosse l'opera di un solo individuo. Egli quindi sostenne che si dovesse considerarla quale un corpo composto di membra varie quanto alla loro genesi.

Questa opinione che potrebbe a prima giunta sembrare molto ardita, in fondo non è che un'applicazione diretta e conseguente del punto di vista di Vico. Perchè se l'idea è il principio delle cose, e se essa è il principio generatore della storia, di cui deve spiegare e contenere i vari momenti e tutti gli elementi che la compongono, l'idea stessa è quella che ge-

[1] Il lettore potrà completare questa breve critica con quello che è stato già detto intorno alla lingua nel paragrafo IV.

nera e fa l'individuo e gli dà un significato Un individuo non ha valore nè entità, se non in quanto l'idea in lui s'incarna e si manifesta, scegliendolo a suo rappresentante. Secondo questo modo di considerare le cose, gl'individui diventano tipi ideali, e quasi spariscono innanzi all'idea. Di maniera che Omero e l'Iliade per Vico stanno a rappresentare un ciclo poetico ed un momento della storia.

Fa d'uopo riconoscere che questa idealizzazione dell'individuo concorda così bene con la natura delle cose e dell'intelligenza, che questo primo tentativo fatto da Vico lo vediamo riprodotto e perfezionato col progredire della scienza. *La vita di Gesù* dello Strauss ce ne offre uno splendido esempio. Perchè lo scopo al quale lo Strauss mira con la sua critica è appunto di mostrare che il Cristo, come ci vien rappresentato dagli evangeli, è un complesso di miti poetici e di leggende favolose.

L'aver ricordato l'opera di Strauss ci porge il destro di paragonarla col concetto vichiano. Così sarà agevole riconoscere quale sia il difetto che in questa ultima si asconde.

Strauss non nega l'esistenza del Cristo come individuo, nè la sua importanza in quanto tale. Il Cristo però non è che la manifestazione di un'idea, e, come accade nella manifestazione prima e irriflessa di un'idea qualunque, è la manifestazione di un'idea che non ha coscienza di sè, nella quale si mescola sempre la parte mitica e favolosa. L'opera della scienza, l'opera del pensiero riflesso ch'è venuto dappoi, consiste nello sceverare il vero dal mitico, nel rintracciare attraverso le nubi della leggenda e della favola e nel mett in chiara luce l'idea pura generatrice del Cristo e della sua dottrina.[1]

[1] Crediamo utile avvertire che questo è il criterio, secondo il quale bisogna leggere l'opera dello Strauss. Egli non ha negata l'esistenza del Cristo: ha negato solo che le cose siano accadute come sono raccontate negli Evangeli. Ai nostri tempi, tempi di critica e di riflessione, tempi in cui i mezzi di pubblicità sono sì diffusi e tanto comuni, il falso non ostante s'intromette nella storia, e il vero si appura con gran fatica. Tanto più la diffidenza deve generarsi e imporsi relativamente a fatti accaduti in tempi in cui ogni modo di verificazione e di pubblicità mancava. Se insistiamo su questo punto è perchè in Francia, quasi Strauss avesse ne-

Vico in vece ha negata l'esistenza di un individuo chiamato Omero. Per lui i canti omerici sono l'opera di vari cantori, e la composizione dell'Iliade è l'insieme di vari poemi raccolti ai tempi di Pisistrato. Per modo che, se pure vi fosse stato qualche individuo chiamato Omero, costui non sarebbe mai quell'Omero che la tradizione ci ha trasmesso.

Ebbene, ciò mostra che Vico non intese la vera natura dell'idea, nè quella del suo rapporto con la storia e con l'individuo. Parlando di Omero, nella guisa in cui ne parla, egli non determina il suo pensiero, appunto perchè gli manca un concetto esatto e preciso della metafisica, vale a dire, degl'elementi ideali e assoluti di cui la storia si compone. Se si nega l'esistenza reale degl'individui, la storia non è possibile, perchè, e ne vedremo altrove l'intrinseca ragione, l'idea e lo spirito di una nazione hanno bisogno per la loro manifestazione d'incarnarsi in certi individui.[1] Che se è vero da una parte che questi individui si fan grandi della grandezza dell'idea, non è men vero dall'altra che essi, lungi di essere enti fantastici e immaginari, sono esistenze reali e necessarie. Ciò ch'è adunque importante è lo spiegare razionalmente la funzione degl'individui. Così quando, per esempio, si dice che il Cristo ha esistito, ma che vi ha in lui la parte mitica e la parte razionale, si concilia allora la storia con la scienza; mentre quando si sopprimono e si negano gl'individui, si nega un principio che ha tanta parte nella composizione della storia, e si falsa e si deforma la storia, o, ciò che è lo stesso, si compone una storia immaginaria.

L'altro lavoro del Vico, che costituisce il prodromo più

gata l'esistenza del Cristo, fu pubblicato a segno di dileggio un libro che aveva per titolo — *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé.* — Ebbene, chi è che negherebbe Napoleone in quanto individuo esistente e reale? Ma dall'altro lato qual maraviglia, se, malgrado ciò, alcuno pretendesse che nella sua vita possa introdursi e penetrare un elemento, un aspetto mitico. Napoleone scende le Alpi sopra un focoso destriero; almeno è così che lo dipingono: ciò non è vero: si dice che fosse sceso su di un asino! Ecco già un mito. Ma v'ha di più, Napoleone è la personificazione della rivoluzione francese, e se questo fa la sua grandezza, questo stesso di qui a qualche secolo potrà fare di lui un essere mitologico.

[1] Vedi il Cap. quarto, IV. *Individui storici.*

diretto e più immediato della *Scienza Nuova*, è quello intorno ad un *Diritto universale*.

L'idea del diritto secondo Vico abbraccia un triplice elemento, il dominio, la libertà e la tutela. Questi tre elementi corrispondono alle tre facoltà dello spirito, il conoscere, il volere e il potere, delle quali la mente è il principio unico. Il diritto, in quanto diritto positivo, sociale o storico, ne' suoi albori è il diritto della forza e della violenza. Non di meno, anche in questo stato informe e rudimentario, esso è il diritto, esso attua, a suo modo e come può, l'idea del diritto, il diritto universale, perchè, comunque sotto una forma abbozzata, non manca di riflettere in sè quel triplice aspetto, donde il diritto ritrae la sua essenza. Più tardi alla forza e alla violenza sottentra la legge; ma una legge che si risente ancora della durezza e della barbarie dei tempi. In questa epoca, se non quanto nella prima, il diritto continua ad essere una immagine sbiadita, un pallido riflesso della sua idea. Non è che in seguito di lotte intestine, successive ed incalzanti, il cui scopo è quello di dare alla società basi più giuste e di organizzarne gli elementi costitutivi secondo norme più eque, che l'idea del diritto si fa strada ed arriva alla sua realizzazione.

Mentre dunque qui da un lato si vuole accertare l'esistenza di un'idea del diritto, dall'altro si espone in qualche modo la giustificazione della manifestazione storica di questa idea. Perciò noi in questa opera di Vico troviamo i germi elementari di una critica filosofica del diritto, ed oltre a ciò possiamo vedervi quasi un primo tentativo per stabilire una conciliazione tra l'idea del diritto e il diritto positivo o storico, e in un senso più lato una conciliazione tra la filosofia e la storia, tra la metafisica e la filologia o l'autorità, secondo le espressioni di Vico.

Ma per ciò stesso havvi di più. Dal concetto di un'idea del diritto a quello di un'idea della storia, il passaggio è molto naturale e facile. Perchè il pensiero che, investigando intorno alla natura del diritto, scopre che havvi un'idea del diritto, e che questa idea si evolve sotto l'azione del progresso dello spirito, allorchè considera che il diritto non è se non una singola manifestazione di quello, ovvero una tra le varie

sfere della storia, allarga il campo delle sue investigazioni, generalizza le sue deduzioni intorno al diritto e le applica alla storia in generale, vale a dire, allo spirito in quanto potenzialità universale delle sue moltiplici manifestazioni. Di qui il principio che havvi un'idea della storia, sulla quale corre nel tempo la storia delle varie nazioni, secondo un processo intimo alla natura dello spirito.

Riserbandoci di vedere in seguito se e come Vico abbia attuato questo principio, e restringendoci per ora al *Diritto universale*, dobbiamo osservare ancora una volta come nel suo concetto predomini similmente il difetto di una vera metafisica. E qui esso assume quella stessa forma, sotto cui lo vedremo riapparire nella *Scienza Nuova*, in conseguenza appunto della stretta affinità che esiste tra questi due libri.

Affrettiamoci a riconoscere fin da ora che in Vico non è raro incontrare certe intuizioni per le quali egli supplisce soventi volte al difetto di cognizioni positive, e adombra così delle verità e indovina quello che il corso delle sue speculazioni, secondo un procedimento logico e deduttivo, non saprebbe mostrargli. È a questa sua facoltà che si deve attribuire la distinzione che egli stabilisce tra il vero e il certo. Benchè a riguardo di tal distinzione, il pensiero di Vico evidentemente apparisca abbastanza indeterminato e quasi arbitrario, nel senso che non ne dimostra il fondamento, non per tanto si può credere, che per lui il vero è la ragione o il diritto ideale, mentre il certo è l'autorità o il diritto positivo. Non solo nel certo vi è alcuna parte di vero; ma il certo al vero si va accostando, anzi il vero dal certo erompe e pel certo si realizza.

Dopo questa distinzione ognuno penserebbe che Vico avesse avuto un concetto piuttosto adequato dell'idea, sia dell'idea in generale, sia dell'idea del diritto, non che della vita storica dell'idea; ognuno penserebbe che Vico avesse concepito le leggi e le legislazioni come l'incarnazione e la manifestazione nel tempo sempre progressive, come l'addizione continua di nuovi elementi e di nuovi aspetti dell'idea eterna del diritto. In altre parole, si avrebbe ogni ragione di credere che il concetto di Vico fosse stato questo: havvi un'idea eterna

del diritto, che, pur rimanendo nella sua essenza identica a sè stessa, traversa e, secondo l'intima natura dello spirito, deve traversare varie fasi. Essa, partendo da forme grossolane e sensibili, va per vari gradi di mano in mano sempre più sviluppati sino a realizzare il vero contenuto e la vera forma di questa idea; e così, per impiegare una espressione di Vico stesso, le cose muovono da Dio, in Dio fanno ritorno, ed in lui sussistono. Tale e non altro potrebbe di fatto essere il concetto di un moto storico, non importa quale sia l'obbietto o l'idea ai quali esso si applica.

Eppure tale non è il pensiero di Vico. La storia del diritto per lui non è uno svolgimento sempre progressivo della sua idea, ma è un corso ed un ricorso. La coscienza del diritto per vari gradi si epura, si chiarifica, si eleva alla contemplazione del vero eterno e si affissa nel lume divino; quindi si rabbuia, ricade nella prisca barbarie, perde il sentimento dell'umanità, ripercorre daccapo gli stessi gradi e ripete un ciclo identico al primo. La stregua, alla quale Vico vuole attagliare i vari ricorsi del diritto, è il Diritto Romano: ecco il ciclo modello: tutto il suo lavoro sta nel costringere il diritto delle varie epoche, come quelle dell'Egitto e della Grecia, entro i limiti e le forme di questo originale. Anche il medio evo per lui non è più o meno che una copia ed una riproduzione. Però egli ci dice (cap. 129) che « i barbari di Germania e delle altre regioni settentrionali, invadendo l'Europa, ogni diritto riposero nella forza e nella violenza, e fecero così ritornare in vigore l'antichissimo diritto delle genti maggiori, abbenchè mutato in qualche parte. » Ed altrove, spiegando l'origine de' feudi, (*De origine feudorum*), aggiunge: « ricorrendo le stesse abitudini di violenza, ritornano le stesse leggi; e così i feudi non sono un nuovo diritto delle genti, introdotto in Europa dai barbari, come Grozio opinava, ma un diritto delle genti antico tanto quanto è antico Omero, comecchè in parte diverso. »

Questo, si può già dirlo, è un metodo falso, è un metodo che annulla le differenze storiche, e con esse la storia, la storia positiva come la storia ideale, e più questa che quella. Ma, lo ripetiamo, è un metodo che passa e si riproduce esat-

tamente nella *Scienza Nuova*, dove avremo occasione di esaminarlo più dappresso e in modo diretto.

A) La Scienza Nuova.

Senza una vera idea metafisica Vico non poteva riuscire e non riuscì di fatto a realizzare l'idea storica. Si potrebbe paragonarlo ad un artista che ha il concetto di una grande opera d'arte, ma non sa trovare una forma reale e vivente che la incarni e che risponda al concetto. E vale la pena ripeterlo, l'impotenza ad attuare il proprio concetto fu una conseguenza necessaria, poichè Vico si mise all'opera sfornito di un complesso di principii metafisici determinati e soprattutto sistematici. Solo con questo corredo egli avrebbe potuto addentrarsi nella natura dell'idea in generale e porsi quindi in grado di discernere i caratteri particolari e specifici che essa riveste in quanto idea che si manifesta nella storia. Queste nostre parole non devono essere intese nel senso che Vico fosse digiuno di ogni principio metafisico. Ma egli è certo che, aprendo i libri di Vico e quelli di Platone e di Aristotele e raffrontando le loro ricerche sulle idee, Vico rimane nel paragone di molto inferiore. A parte certe indagini superficiali, perchè indeterminate, come quelle intorno al vero, al certo, al bene, alla giustizia, noi non troviamo in Vico investigazioni serie e veramente scientifiche intorno alla natura dell'idea e della dialettica nelle varie sfere di loro esistenza. Non dobbiamo quindi esser sorpresi che egli creda costruire l'idea della storia non mirando all'idea nè studiandone l'organismo e le intime proprietà; ma con la mente pregiudicata e preoccupata da' fatti, non costruendo in realtà che la storia di Roma. Questi difetti sostanziali dovevano nella loro applicazione turbare la verità del suo principio e corrompere la bellezza del suo concetto, generando nella sua opera numerose imperfezioni.

Secondo Vico, se il mondo delle nazioni, ossia il mondo civile, è stato fatto dagli uomini, se ne possono, e se ne debbono ritrovare i principii nelle modificazioni della nostra mente: la storia, in altre parole, come il prodotto dello spirito, rappresenta lo sviluppo ed il progresso dello spirito stesso.

Che se la scienza della storia è mancata, ciò devesi attribuire alla naturale inclinazione della mente umana a sentire le cose del corpo; per lo che essa deve usare troppo sforzo e fatica per intendere se medesima. Essa è come l'occhio corporale, che vede tutti gli obbietti fuori di sè, ma ha poi bisogno dello specchio per vedere se stesso. Questa scienza di fatto non è se non una storia delle umane idee, ovvero contiene i principii della storia della natura umana. Gli uomini prima sentono senza avvertire; di poi avvertiscono con animo perturbato e commosso; finalmente riflettono con mente pura e serena. Senso, fantasia, intelletto: ecco i tre gradi pei quali lo spirito si sviluppa. Questi tre gradi generano nella storia tre epoche, tre periodi, tre età diverse; la divina, l'eroica, l'umana. Abbiamo primieramente l'epoca divina o favolosa, perchè le favole furono le prime storie delle nazioni gentili. In questa epoca il cielo ha regnato in terra, quando si credeva ch'esso non fosse più alto delle cime de'monti; e gli Dei allora praticavano in terra con gli uomini. In questa epoca la natura umana e la divina si confondono: la forza predomina: il diritto è sacerdotale e misterioso. Ma a grado a grado al tempo favoloso e divino sottentra il tempo eroico. Questa è l'epoca della immaginazione e della fantasia; l'epoca de'poeti e degli eroi. « I primi uomini, dice Vico (49ª *Degnità*), come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formare i *generi intelligibili* delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i *caratteri poetici* che sono *generi* o *universali fantastici* da ridurvi come a certi *modelli* o pure *ritratti ideali* tutte le spezie particolari a ciascun suo genere somiglianti. » Questa è l'epoca di Omero, di Esiodo, di Orfeo e delle gesta eroiche di Ercole e di Teseo, della spedizione degli Argonauti e dell'assedio di Troia. Ma ancora lo spirito si svolge, e alla immaginazione succede la riflessione. Ecco arrivare l'età virile ed umana. Non più la violenza e la forza, ma la legge e la ragione governano; — le guerre non sono più consigliate dalle passioni e dal capriccio, ma da ragion di Stato e dagl'interessi delle nazioni; — al diritto arcano e patrizio subentra il diritto pubblico, o, come Vico lo chiama, *plebeo* e *democratico;* — la legge non è più fatta da pochi, nè è un privilegio,

ma è comune, e viene imposta dalla volontà generale. Le religioni, i matrimoni, le sepolture: ecco le tre cose da cui comincia presso tutte le nazioni l'umanità, e poscia mano a mano si arriva sino all'epoca di civiltà. Ma la civiltà accresce l'intelligenza e la ricchezza; e con l'intelligenza si aguzzano l'astuzia e le male arti, mentre con la ricchezza aumentano il lusso e la mollezza. Son questi de' motivi di decadimento e di dissoluzione; e da questo momento la storia di una nazione deve ricominciare e ripercorrere gli stessi cicli.

Non sarà inutile riprodurre tre delle *Degnità* (66ª-68ª), che Vico stabilisce, nelle quali si possono vedere più spiccatamente che nelle altre tratteggiati i punti salienti della *Scienza Nuova*. « Gli *uomini*, egli dice, prima sentono il *necessario;* dipoi badano all'*utile;* appresso avvertiscono il *comodo;* più innanzi si dilettano del *piacere;* quindi si dissolvono nel *lusso;* e finalmente impazzano in *istrapazzar le sostanze.* — *La natura de' popoli* prima è *cruda;* dipoi *severa;* quindi *benigna;* appresso *delicata*, finalmente *dissoluta.* — Nel genere umano prima surgono immani e goffi, quali i *Polifemi;* poi magnanimi ed orgogliosi, quali gli *Achilli;* quindi valorosi e giusti, quali gli *Aristidi*, gli *Scipioni Africani;* più a noi gli appariscenti con grand'immagini di virtù, che si accompagnano con grandi vizi, che appo il volgo fanno strepito di vera gloria, quali gli *Alessandri* e i *Cesari;* più oltre i tristi riflessivi, quali i *Tiberi;* finalmente i furiosi dissoluti e sfacciati, quali i *Caligoli*, i *Neroni*, i *Domiziani.* — Questa degnità dimostra che i *primi* abbisognarono per ubbidire l'uomo all'uomo nello *stato delle famiglie*, e disporlo ad ubbidire alle leggi nello *Stato*, ch'avea a venire delle città; i *secondi*, che naturalmente non cedevano a' loro pari, per istabilire sulle famiglie le *repubbliche di forma aristocratica;* i *terzi*, per aprirvi la strada alla *libertà popolare;* i *quarti*, per introdurvi le *Monarchie;* i *quinti*, per *istabilirle;* i *sesti*, per *rovesciarle.* — E questa con le antecedenti Degnità dànno una parte de' *Principii della storia ideal eterna*, sulla quale *corrono in tempo tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, decadenze e fini.* »

E a complemento delle Degnità ora riferite, aggiungeremo

un luogo d'oro, per usare una espressione di Vico, che troviamo nella *conclusione* dell'opera sua, ove dice: «.... *questo mondo* (civile o storico) è senza dubbio uscito da una *Mente superiore ai fini particolari*, che gli uomini si avevano proposti; de'quali *fini ristretti*, fatti *mezzi* per servire i *fini più ampi*, li ha adoperati per *conservare l'umana generazione* in questa terra. Imperciocchè vogliono gli *uomini* usar la *libidine bestiale* e disperdere i loro parti; e ne fanno la castità de'*matrimoni*, onde surgono le *famiglie:* vogliono i *padri* esercitare *smoderatamente gl'imperi paterni sopra i Clienti*, onde surgono le *città:* vogliono gli *Ordini regnanti de'nobili* abusare la *libertà signorile* sopra i *plebei*, e vanno in *servitù delle Leggi*, che fanno la *libertà popolare:* vogliono i *popoli liberi* sciogliersi dal *freno delle lor leggi*, e vanno nella *soggezion de'monarchi:* vogliono i *monarchi* in tutti i *vizi della dissolutezza*, che gli assicuri, *invilire* i loro *sudditi*, e li dispongono a sopportare la *schiavitù di nazioni più forti:* vogliono le *nazioni disperdere se medesime*, e vanno a *salvarne* gli *avanzi* dentro le *solitudini*, donde qual *fenice* nuovamente risurgano. Questo che fece tutto ciò fu pur *Mente;* perchè il fecero gli uomini con *intelligenza;* ma non fu *fato*, perchè il fecero con *elezione;* non *caso*, perchè con *perpetuità*, sempre così facendo, escono nelle medesime cose.»

Tale è dunque lo schema della dottrina che Vico ha esposta nella sua *Scienza Nuova*, corredandola di molti particolari, che noi abbiamo dovuto trasandare come estranei al nostro scopo.

Senza dubbio è questo un concetto che in un certo senso colpisce ed attrae per originalità di pensiero e per arditezza di vedute. Lo spirito si sviluppa per gradi—senso, fantasia, intelletto. La storia, creazione dello spirito, deve adunque percorrere altrettanti gradi — e quindi età divina, eroica ed umana. Questa legge si applica alla vita e alla storia di ciascuna nazione, ed ogni nazione la riproduce segnando tre periodi, di sorgimento, di progresso e di decadenza, intorno a'quali essa si muove come intorno ad un cerchio.

Se non che è facile accorgersi, che quando Vico mette in atto e concretizza questa costruzione ideale della storia, lungi

di considerare l'idea, considera alcuni fatti, i quali, generalizzandoli, erige a principii universali della storia.

Il primo fatto che Vico considerò, fu la vita individuale. Poichè l'individuo nasce, cresce e muore, anche le nazioni nascono, si sviluppano e periscono: di fatto si suol dire che le nazioni sono come gl'individui. Quello che facilmente ci fa credere alla verità di queste parole è il vedere che le nazioni sono formate d'individui, e perciò questo ragionamento, o meglio questa induzione si affaccia naturalmente al pensiero de' più.

Un altro fatto che Vico ebbe anche in vista e credè poter generalizzare è la storia greca, e in ispecie poi la storia romana. Vico era versatissimo nella storia romana, benchè con abitudini e con uno spirito da giureconsulto più che da filosofo. E siccome vide nella storia romana meglio che in ogni altra delinearsi e assolversi *con giusti passi e secondo un ordine naturale* — son sue espressioni — *tutte e tre le forme degli Stati civili,* si credè in diritto di farne un regolo e come l'archetipo per la storia delle varie nazioni. La storia romana ha compiutamente percorsi il periodo di sorgimento, quello di sviluppo e quello di decadenza: ecco la legge, l'idea storica, che deve identicamente riflettersi e riprodursi nella storia delle varie nazioni, traversando gli stessi periodi e ricorrendo le medesime fasi. Di fatto egli dice: « Roma ne dà l'istoria di tutte le altre città del mondo.... lo che è un saggio di una storia ideale eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni. »

È da questo procedimento che nascono le imperfezioni fondamentali dell'opera di Vico; imperfezioni, per le quali il suo concetto non corrisponde alla storia come idea, nè per ciò stesso alla storia come fatto.

E primieramente quanto alla generalizzazione della vita individuale, benchè la vita nazionale diversifichi grandemente dalla vita dell'individuo non solo sotto il rapporto della durata, ma nella sua essenza stessa, onde ciò ch'è vero dell'individuo non è vero nè applicabile alla nazione, e reciprocamente; non di meno, anche stando alla vita dell'individuo, chi non vede quanto superficiale sarebbe il dire che

l'individuo nasce, si sviluppa e muore? Questo non vale a spiegare la vita propria degli individui, ed appena ne determina la forma generale ed estrinseca. Ma, oltre questa forma che è comune e identica per tutti, havvi il contenuto della vita, che può essere ed è diverso per ciascuno individuo. Così l'uomo ignorante e lo scienziato, comunque nascessero e morissero al modo stesso, pure pel contenuto della loro vita son diversi. Ora applicando questa considerazione alla vita delle nazioni, anche ammettendo, come dobbiamo ammetterlo, perchè in ciò Vico ha ragione, che vi sono tre periodi nella vita di un popolo, periodo di sorgimento, di sviluppo e di decadenza; non ne segue che questi tre periodi siano una ripetizione uniforme e monotona del medesimo contenuto e di identici avvenimenti. Chi dice la Grecia e Roma son nate, si sono svolte e son decadute, dice nulla o poca cosa, l'essenziale essendo di spiegare le differenze di contenuto tra la vita greca e la romana.

Queste stesse considerazioni provano anche contro la generalizzazione della storia romana. Ammettiamo pure, che vi siano delle analogie fra il mondo romano e il medio evo. E furono senza dubbio queste analogie che illusero Vico a segno tale da fargli proclamare il medio evo non essere che un ritorno del tempo favoloso di Roma. Situandoci anzi a un punto di veduta generale noi vogliamo concedere a Vico, che dappertutto nella storia incontriamo delle analogie, e ne incontriamo, per esempio, fra Agamennone e Carlo Magno, fra Omero e Dante, fra i miti religiosi antichi e i dommi cristiani. Ma chi non vede che accanto alle analogie vi hanno le differenze; che queste la vincono su quelle; e che nelle differenze e non nelle analogie la storia trova la sua ragion di essere? E così, per concretare alquanto il nostro pensiero, chi si arrischierà di paragonare Agamennone con Carlo Magno? Ciò sarebbe fare aperta violenza alla storia, perchè i tempi di Carlo Magno non sono quelli di Agamennone. Carlo Magno era circondato dagli avanzi delle civiltà greca e romana; egli istituiva la scuola Palatina, ove venivano insegnate le scienze e la filosofia; ai suoi tempi ancora sussisteva, benchè corrotta, un'antica civiltà in Costantinopoli; in fine, nel medio evo

vi era il Cristianesimo, che avea forme rozze, gli è vero, ma ad ogni modo gli uomini del Cristianesimo non possono paragonarsi con gli uomini primitivi. Noi non vogliamo stabilire un raffronto fra il merito poetico di Dante e quello di Omero. Lasciamo da parte questa questione, perchè come poeta forse Omero può risultar superiore a Dante. Ma pel contenuto scientifico, quale non è la differenza che passa tra loro? Nella *Divina Commedia* si accoglie tutta la scienza antica e quella de' tempi di Dante, le lettere greche e le latine, la filosofia e la teologia. Prendete Dante ed Omero, e di primo colpo dovrete dire ch'essi appartengono a due epoche affatto diverse e tra loro lontanissime. In fine, anche ammettendo che nel Cristianesimo primitivo si sia introdotta la leggenda e il mito, chi potrebbe mai considerarlo come un ricorso dei tempi mitici di Grecia o dell'età divina di Roma? Già nel Cristianesimo anche primitivo accanto alla leggenda e al mito troviamo la teologia e la nuova scienza cristiana, nell'atto stesso che con quest'ultima si vede risorgere anche la scienza antica. Ma poi il contenuto della storia cristiana è diverso dal contenuto della storia pagana. I dommi della religione cristiana e i miti della religione greca sono diversi. Ne' dommi cristani havvi un pensiero profondo e, come dicesi, spirituale; invece nel mito greco havvi piuttosto un pensiero estetico ed artistico. Noi potremmo moltiplicare gli esempi per mostrare la falsità del concetto di Vico, se non ci sembrasse una inutile ridondanza. Ora come mai si potranno spiegare con la formola di Vico le differenze di religioni, d'istituzioni politiche, di arte, di tutti gli elementi essenziali della storia?

Adunque Vico, enunciando la legge, che ogni nazione nasce, si svolge e decade, e quindi deve ricorrere gli stessi periodi, non si accorge che egli enuncia una legge che appena si applica alla superficie esteriore, e come a dire all'involucro formale della vita e della storia di ciascuna nazione; ma che essa non tocca per nulla al contenuto e alla sostanza di questa storia. Di più, enunciando questa legge, egli mostra che non s'innalzò al concetto dell'umanità, perchè quando pure fosse esattamente vero delle nazioni che esse sorgono, si sviluppano, decadono e debbono poscia ricominciare il loro cammino, ciò non

sarebbe punto vero per rapporto all'umanità. Le nazioni cadono, anzi debbono cadere; ma l'umanità non cade giammai e giammai non retrocede.[1]

Ma inoltre Vico parla di una vita primitiva e selvaggia, in cui gli uomini sarebbero stati come altrettanti Polifemi. Ora se questa vita selvaggia è un momento, un periodo della storia, con i corsi e ricorsi di Vico, perchè la sua teoria tornasse conseguente, sarebbesi dovuto ammettere, che codesta vita avrebbe dovuto ricorrere nell'umanità, o che almeno dovrebbe esservi un momento in cui la storia ridurrebbesi daccapo ad uno stato, ad una forma di esistenza ferina e selvaggia.

Ebbene quanto al passato noi non sappiamo che vi sia mai stato un ritorno di questa supposta vita selvaggia. Quanto poi all'avvenire l'ipotesi è affatto impossibile. Allo stato attuale del mondo e della civiltà è possibile supporre un cataclisma; ma è impossibile un ritorno della storia ai tempi barbari, all'età divina o anche eroica. Perchè lo stato del pensiero, la diffusione della civiltà è tale, che quando per avventura in un punto del globo si spegnesse ogni luce, lo spirito del mondo andrebbe a concentrarsi in un altro per accendervi una civiltà più vasta e più intensa. Altra volta la civiltà si raccoglieva su punti speciali: tali erano le civiltà orientali: tale fu anche quella della Grecia. Roma similmente, comunque avesse gettato i germi e le basi della civiltà mo-

[1] Il concetto dell'umanità non surse nella mente del Vico, e per tanto egli non vide che, qualunque sia la legge cui la storia delle varie nazioni è soggetta, essa non domina sulla storia in generale; egli non vide che la storia è continua ed una ó, ciò che torna lo stesso, è sempre progressiva. Non è senza ragione se richiamiamo su questo punto l'attenzione del lettore. Dalla frase al Vico sfuggita, che *i Romani sono gli eroi del mondo*, vi è stato chi ha voluto dedurne, che nella sua mente fosse il pensiero di un'età divina, di un'età eroica e di un'età umana rispetto a tutto l'uman genere. Per modo che, mentre Roma pel Vico sarebbe stata l'età eroica umanitaria, il mondo anteriore sarebbe stato la divina, ed il posteriore poi, o il mondo moderno, starebbe a rappresentare l'età umana. Così nel pensiero del Vico ci sarebbe il concetto dell'umanità, non che quello della continuità o della unità della storia. Ma o noi c'inganniamo, ovvero questa ci sembra una di quelle pretensioni per cui un lampo incerto si vuol far passare per un furioso uragano.

derna, pure era un centro unico di civiltà. Altra volta la civiltà mancava di strumenti di diffusione. Oggi invece la civiltà dispone del vapore, si serve della stampa, e si tien forte in migliaia di biblioteche: oggi la civiltà ha vari centri; ed è affatto impossibile concepire un ritorno dell' umanità o della storia allo stato primitivo di ferina selvatichezza e barbarie. Forse furono queste considerazioni che pesarono sull'animo di Vico siffattamente che lo fecero passar sopra a questo punto, senza approfondirlo e senza arrestarsi a determinare se e perchè tale stato primitivo e selvaggio facesse parte della storia, ovvero se fosse al di fuori della storia. Questo silenzio però non attenua l'impossibilità del suo concetto e l'incoerenza e l'indeterminatezza del suo pensiero.

Bisogna intanto aggiungere che, stando alla concezione di Vico, e volgendo poscia lo sguardo alla composizione della storia ai tempi nostri, quasi si direbbe che la natura della storia siasi sostanzialmente riformata. Perchè le origini odierne delle nuove nazioni che vanno sorgendo in vari punti del globo, e de'nuovi centri di civiltà che si vanno formando, sono del tutto diverse dalle origini primitive. Non è vero che la favola sia oggi la prima storia delle nuove nazioni. I primi padri, i primi fondatori di queste nazioni portano seco e gettano in esse elementi di civiltà, che nelle origini primitive non possiamo riscontrare. Il mondo, l'ambiente in cui queste nazioni nascono, è diverso; lo che è effetto della differenza de'tempi, che a sua volta è il prodotto delle variate condizioni della civiltà. In America, per esempio, non vi è stato tempo favoloso, perchè quel popolo è sorto in mezzo a quelle condizioni che la civiltà attuale gli forniva, e non di meno era un nuovo popolo, una nuova nazione, una nuova storia che sorgeva. Quel popolo avrà pure un principio, uno sviluppo e un fine; ma quante e quali differenze non vi sono tra il sorgere dell'America e il sorgere di Roma? Questo mostra sempre meglio la insufficienza e la falsità di questo concetto di ricorso, alla cui vicenda, secondo Vico, la storia sarebbe soggetta.

Da ultimo noi troviamo in Vico stesso la condanna della sua opera, perchè il suo concetto lascia fuori della storia la

metà della storia stessa. Egli non spiega le civiltà orientali, quali la chinese e l'indiana. Si dirà, ed è vero, chè egli non conosceva l'Oriente. Ma lo avesse anche conosciuto, come spiegare con la sua formola le civiltà orientali? Si sa che esse, dopo aver di prima giunta toccato un alto grado di sviluppo, sono rimaste immobili e stazionarie: ove son dunque iti i tre periodi di Vico? — E cosa dirà egli dell'America? Egli pensa evadere rispondendoci che « valicando l'Oceano, nel Nuovo Mondo, gli Americani correrebbero ora tal *corso di cose umane*, se non fossero stati scoperti dagli Europei; » ma è facile vederlo, questa non è che una scappatoia.

Ma, quel ch'è più grave, il concetto di Vico esclude e non spiega il Cristianesimo e il più grande de'suoi sviluppi, l'epoca della Riforma. Perchè se il moto della storia è circolare e concentrico, allora il Cristianesimo non ha più senso nè importanza. E quand'anche si volesse accordare una natura e un'azione soprannaturale al Cristianesimo, non si potrebbe fare a meno di riconoscere che esso è disceso nella storia ed è venuto per dare un nuovo impulso, un nuovo andamento alla umanità; altrimenti scade ogni ragione della sua esistenza. Ora ciò è diametralmente opposto al concetto di ricorso. Vico intese l'importanza del Cristianesimo; eppure non ebbe il coraggio di affrontare la questione e di esaminarla seriamente. Forse di qui gli sarebbe apparsa la luce per riconoscere il falso in cui versava la sua mente.[1] Egli invece si contentò di dire che « la religione cristiana è la migliore di tutte le religioni; anzi l'unica vera, mentre tutte le altre degli altri son false, perchè nella religione cristiana havvi la divina grazia che opera. » — Con questo *deus ex machina* della *grazia divina* egli pensò aver raggiunto un doppio scopo, quello di non degradare il Cristianesimo, e l'altro di evitare il problema per così salvare i suoi ricorsi. Ma primieramente, se raggiungeva il primo scopo, lo

[1] È chiaro per altro che egli sarebbe giunto ad un risultato identico se avesse approfondito il concetto di una vita selvaggia, di cui innanzi è parola. Costretto a metterlo in armonia co' suoi ricorsi, avrebbe visto che ciò era impossibile, e sin dal principio avrebbe abbandonato questo pensiero di ricorso come antistorico e irrazionale.

faceva a scapito di quel tanto di vero che vi ha nel suo concetto. Perchè se il Cristianesimo è l'opera della divina grazia, esso non può per ciò stesso essere una manifestazione dello spirito. Vi sarebbero dunque due principii della storia — lo spirito e la divina grazia. Ecco un'alterazione della legge storica, che l'annulla e la distrugge. Ricorrere alla grazia divina è negare la potenza dello spirito. Quanto poi al secondo scopo, non lo raggiunse affatto. Perchè, anche ammettendo un doppio principio della storia, bisognerebbe sempre ammettere un punto d'incontro e di coincidenza dei due principii. Ed in effetti da un lato noi troviamo che la storia pagana, la civiltà antica si è trasfusa nel Cristianesimo, e che i suoi elementi son penetrati modificandosi nell'organismo cristiano; e dall'altro non è possibile separare il Cristianesimo, in quanto religione, dalla vita politica e civile delle società cristiane. Fosse dunque anche intervenuta l'*opera della divina grazia*, ovvero una *sapienza comandata* nel Cristianesimo, ciò non poteva esimer Vico dalla necessità di esaminare il problema, vale a dire, di spiegare il Cristianesimo, se pur voleva spiegare la storia.

Dopo questo rapido esame è lecito concludere che ciò che vi ha di vero è che il concetto di Vico non spiega e non può spiegare la storia, perchè la storia è moto e svolgimento, ed appunto perchè si svolge, essa non può ripetersi. Onde, se pure la storia si muovesse intorno a sè, non si muoverebbe già in circolo, ma, come diceva Göthe, tracciando una spirale o seguendo una forma piramidale; [1] e quindi producendo sempre nuovi bisogni, nuovi strumenti, nuove idee, e sempre rinnovando se stessa. Vico vede l'identità, ma non vede le differenze. Vico non si accorge che la storia non è un correre e

[1] Göthe, venuto in Italia, sentendo a parlar molto del Vico, se ne occupò e credè poter interpretare i corsi e i ricorsi come la descrizione di una spirale, pensando così conciliare il concetto del Vico con quello del progresso. Ed in vero si può immaginare che l'umanità nel suo corso descriva una spirale, perchè la spirale presuppone nuove cause, nuovi elementi, i quali appunto fanno sì che l'umanità progredisca e si muova diversamente che pel passato. Se non che siffatta interpretazione è piuttosto una sostituzione, perchè questo non è più il concetto di Vico: i ricorsi ed i circoli eccentrici non sono la spirale.

un ricorrere di nazioni sullo stesso sentiero; ma è un cammino che non ha ritorno, una perenne trasformazione, un divenire eterno. Vico non pensa che il passato non può mai esattamente riprodursi: può solo ritrovarsi nel presente; eppure non vi si ritrova che combinato con altri elementi e con altri pensieri, e quindi trasformato. L'Oriente, la Grecia, Roma sono con noi, ma trasformate da noi.

Oltre a ciò il concetto di ricorso non solo non spiega la storia, ma è un concetto antistorico, anzi distrugge la storia.[1] Vico non comprese in che modo l'idea possa essere nella storia. Dal momento che l'idea è nella storia ed esiste in quanto storia, bisogna ammettere che havvi uno sviluppo, mentre è proprio dell'idea svilupparsi e manifestarsi. Ammesso lo sviluppo, bisogna anche ammettere una sorgente perenne di nuove idee, di nuovi bisogni, di nuovi interessi. Che se si nega l'evoluzione continua della storia, e si afferma il moto circolare, si sopprimerà con ciò l'ideale della storia. Perchè se la storia non fa che girare attorno a sè e ripetersi e riprodursi identicamente, non havvi più scopo, non obbietto, al quale la storia miri e verso cui si muova. In altre parole, la storia rinchiusa entro una cerchia di bisogni e di pensieri puramente uniformi non è più la storia, ed in tal caso la storia umana non differirà dal moto degli astri e dalla vita dell'animale. Ciò che distingue la vita umana dalla vita animale non è la durata o il ritorno delle istituzioni, ma la loro natura e il loro svolgimento. Quando la vita umana si riproducesse sempre sotto le medesime forme, essa sarebbe una vita automatica, e non la vita mossa dal pensiero e dalla ragione,

[1] A noi duole dover ricordare che la dottrina del Vico ha da un lato le sue radici nelle tradizioni della storia, della scienza e del pensiero italiani. Cicerone, ne' frammenti della sua *Repubblica*, presentendo che la repubblica romana si scomponeva, deplorava quello stato di coso e credeva nulla potesse rendere a Roma l'antico splendore se non la restaurazione degl'ordinamenti primitivi e il ritorno alle prische istituzioni. Macchiavelli ripete a un dipresso la stessa opinione, ponendo per principio che la sapienza politica consiste nel ricondurre gli Stati alle loro origini. E da un altro lato poi essa ha per sua parte grandemente contribuito a conservare ed estendere coteste tradizioni, le quali sono state accettate specialmente in Italia e tuttora vi sono gelosamente continuate.

che sono appunto il carattere differenziale dell'uomo e gli elementi specifici e determinanti della vita storica. [1]

[1] È necessario avvertire che, oltre le varie teoriche sino ad ora esaminate intorno al principio determinante della storia, ve ne ha un'altra, quella dello Schlegel, conosciuta sotto il nome di *Teorica della riabilitazione*. Ma, atteso lo stretto rapporto che la lega a quella del progresso, noi non crediamo doverla spostare dal suo luogo naturale. Per tanto essa sarà esposta ed esaminata là dove si tratterà del progresso. (Vedi Cap. sesto, IV.)

Digitized by Google

CAPITOLO TERZO.

LA STORIA È UN SISTEMA.

—

Noi abbiamo traversato il propileo del tempio: eccoci ora pronti ad entrare nel tempio stesso. I prolegomeni che precedono hanno fissato l'aspetto storico del nostro subbietto: ora dobbiamo fissarne l'aspetto speculativo. Vale a dire, dobbiamo investigare l'insieme de' principii che formano l'essenza di una filosofia della storia, e al di fuori de' quali dobbiamo ritenere impossibile il costruirla. È chiaro che tale e non altro dev' essere lo scopo nostro in una introduzione generale alla filosofia della storia.[1]

Sotto questo rapporto è innanzi tutto necessario determinare quali sono gli elementi fondamentali che entrano nella storia. Ma ciò non basta. È inoltre ancor più necessario determinare come questi elementi entrano nella storia, e qual'è l'azione, quale la funzione che vi esercitano; e in fine quale tra essi è l'elemento supremo e determinante. Questo però è un problema vasto, che riassume in qualche modo i vari problemi concernenti la natura della storia. La storia in effetti è un tutto che si muove in un campo proprio, che occupa una sfera, un punto determinato, ed uno de' più alti punti dell'universo. Onde se i vari elementi, i vari principii che compongono il tutto, come entrano nella pianta o nell'animale o in un altro essere qualunque, entrano similmente ed a più forte ragione nella storia; non vi entrano però che in una certa guisa determinata, sotto una forma speciale, ch'è appunto quella che alla natura propria della storia si conviene.

[1] Vedi su questo punto quel che fu detto nella *Prefazione* sotto i numeri XVII e XVIII.

Non per tanto, mano a mano che ci spingeremo innanzi, sarà precisamente nostro scopo il chiarire per quanto è possibile questo problema. [1]

I.

ELEMENTI FONDAMENTALI DELLA STORIA.

A) La Logica.

Il primo elemento che troviamo nella storia, è la logica. Quando parliamo di logica non dobbiamo intenderla in un senso psicologico e subbiettivo; ma in un senso metafisico e obbiettivo. Per noi la logica non è, qual'è stata intesa e tuttora s'intende dalla scuola, l'arte di ragionare e la raccolta di forme puramente subbiettive del pensiero, senza riscontro nella realtà e nell'essere obbiettivo delle cose; ma è bensì il complesso delle idee universali che costituiscono la forma e la possibilità assolute dell'essere, come del pensiero. L'idea logica è una presupposizione necessaria nell'ordine dell'esistenza, come in quello della cognizione, perchè solo secondo questa idea le cose esistono e possono essere conosciute e pensate. E come le cose ed il pensiero presuppongono

[1] Di fatto una soluzione piuttosto soddisfacente non potremo ottenerla che come risultato finale. Per ora non si fa che gettarne le prime basi con vedute in qualche modo generiche, e che potranno sembrare destituite di sufficiente dimostrazione. Definire quali sono i rapporti della logica e della natura con lo spirito; come lo spirito concilii in sè la logica e la natura; com'esso sia l'elemento supremo della storia; o sotto qual forma esso penetri nella storia, ovvero faccia la storia: sono punti che vedremo ritornare a più riprese. E più c'inoltreremo, e più, secondo un processo naturale, andranno concretizzandosi, e saranno meglio e più ampiamente chiariti. Ciò che diciamo del problema degli elementi della storia si applica similmente all'altro, che col primo strettamente è connesso, intorno alla natura della storia, e più propriamente intorno al principio della storia, del quale, come in via d'ipotesi, accadrà dire qualche cosa in questo stesso capitolo. Anche questo è un punto che riapparirà per esser sempre meglio esposto e per ricevere in fine, ne' limiti del possibile, la sua soluzione. A conferma di queste parole rinviamo il lettore specialmente ai Capitoli quinto e settimo.

le leggi logiche dell'essere e del non essere, della qualità e della quantità, della causa e dell'effetto, della sostanza e degli accidenti, del soggetto e dell'obbietto, del finito e dell'infinito; come le cose e il pensiero sono generati secondo queste leggi, e le riproducono mediante le loro proprie determinazioni; nella stessa guisa la storia trova in queste leggi logiche un sostrato necessario; essa trova in questa trama ideale, in queste determinazioni essenziali la sua forma e il suo contenuto, una forma cioè e un contenuto logici. Se queste determinazioni, questi rapporti assoluti venissero a mancare, non vi sarebbero più negli esseri in generale, e quindi nella storia, quei rapporti, quei principii, quelle forme che costituiscono una parte essenziale e, per dir così, una delle necessità della loro natura.

Noi abbiamo, per esempio, nella storia razze di vari colori, razza bianca e razza nera, e poi razze di colore intermedio. Ora si può domandare: chi è che determina il color bianco e il nero? Forse si dirà ch'è l'elemento fisico che interviene; che sono i due colori che determinano il colore delle due razze; che il bianco determina il colore della razza bianca, e il nero quello della nera. Ammettiamo che tutto ciò sia vero in un certo senso. Ma bisognerà poi dimostrare quale sia la ragione determinante della dualità dell'elemento fisico o del colore. Onde è chiaro che quella che a prima vista sembra una spiegazione, in fondo non lo è, perchè non fa che spostare la questione. E non accade altrimenti, se invece di dire ch'è il colore, si dice ch'è il clima che determina la varietà delle razze. Perchè, similmente ammettendo che ciò sia vero sino a un certo punto, è evidente che la stessa varietà di clima suppone ed implica un principio determinante. Si può di fatto, rincalzando, domandare, perchè vi sono diversi climi? La diversità di clima, si dirà forse, si spiega con la diversità delle posizioni della terra rispetto al sole, la quale a volta sua trova il suo fondamento e la sua ragione di essere nella opposizione de'due poli. Ma questo non è che un doppio spostamento della questione, perchè in ultima analisi rimane sempre a spiegare la ragione determinante della dualità de'poli. Questo esempio ci mostra in modo concreto come tutte le spiegazioni, che si possono offrire intorno alla diversità delle razze, sono insufficienti,

se non si fa intervenire un principio, una necessità assoluta; la quale è appunto la necessità logica. Se in un sistema vi sono diversi e opposti elementi, senza di che il sistema non potrebbe essere, ciò è perchè tale è la forma logica, la forma assoluta delle cose. È questa forma che fa sì che vi siano e vi debbano essere parecchi colori, parecchie razze, parecchi climi.

Quel che diciamo per la varietà delle razze si applica ad ogni momento della storia. L'elemento logico penetra in tutto, ed entro certi limiti vi penetra come principio determinante. Nulla potrebb'essere o concepirsi senza il molteplice e l'unità, senza lo stesso e il diverso, senza l'analisi e la sintesi. Due armate che si urtano e lottano, riproducono l'analisi e la sintesi: esse s'incontrano, si urtano e si dividono, perchè son diverse; ma vengono anche ad unirsi e, direi così, a compenetrarsi, perchè hanno un solo e medesimo interesse, e lo scopo, cui entrambe mirano e che vogliono tutte e due raggiungere, è uno e lo stesso. Adunque l'elemento logico è nella storia, e vi esercita una funzione importantissima ed essenziale. Onde la storia senza questo elemento non potrebb'essere.

B) La natura.

La storia non potrebbe nemmeno sussistere senza la natura. Questo deve essere un punto chiaro di per sè, senza che quasi faccia bisogno dimostrarlo, perchè, per riassumere tutto in una parola sola, la storia non può essere senza il divenire, e il divenire non solo logico, ma puranche sensibile; onde il tempo, lo spazio, il moto sono elementi, principii, strumenti essenziali alla storia. E chi pensa la storia, pensa un'evoluzione nel tempo e nello spazio; e quindi ammette e suppone la materia e la natura in generale. Questa è una necessità assoluta, e perciò nulla potrebbe essere o compiersi nella storia al di fuori della natura.

Da un altro canto poi non è meno chiaro che la natura in generale penetra nella storia sotto diverse forme e in varie sfere; anzi, si può dire, che non havvi momento o sfera nella

storia in cui essa non penetri. E però la natura penetra nell'arte, nella religione, nella scienza. Penetra nell'arte, perchè la natura è un elemento essenziale dell'arte. Penetra nella religione, perchè similmente il simbolismo è un elemento essenziale della religione. Penetra nella scienza, e fino a un certo punto nella scienza pura, perchè la scienza adopera certi mezzi naturali, quali il linguaggio, i segni, e via discorrendo.

Ma più specialmente la natura, in quanto sfera geografica, può esser considerata come la base, il fondamento materiale della storia. La sfera geografica è una sfera distinta, perchè, quando si esaminano le condizioni geografiche della storia, si vede che esse non possono spiegarsi nè per via di leggi meccaniche, nè per via di leggi chimiche, e neppure per via di leggi geologiche. La disposizione geografica della superficie del globo è una disposizione storica, fatta per la storia, costruita, direi così, con un'intenzione storica, ed essa costituisce un elemento essenziale della storia. Infino a che punto la geografia penetri nella vita di un popolo non si può esattamente determinare, ma essa vi penetra, ed è uno de' momenti più importanti della medesima. E di fatto quando si esaminano gli elementi che costituiscono la vita, e gli avvenimenti che fanno la storia di un popolo, apparisce, che, se questo popolo fosse stato spostato dalla sua posizione nello spazio, la sua storia ne sarebbe rimasta cambiata, e non sarebbe più stata quella ch'è. Spostate la Francia, o anche Parigi soltanto, e voi non avrete più la storia francese. L'influenza, l'azione delle circostanze esterne è un'azione perenne, continua e che abbraccia tutti i momenti dell'essere di un popolo; ma che spicca soprattutto ne' grandi avvenimenti o in ciò che havvi di più saliente nella sua vita. Spostate Londra e voi non avrete più il Tamigi, non avrete più questa grande arteria che sveglia, eccita e nudrisce lo spirito politico e commerciale inglese. Adunque la natura non solo penetra profondamente ed esercita la sua funzione nella storia come condizione generale; ma ha la sua influenza sulla vita e sulla storia dei vari popoli sotto la forma specifica di condizioni geografiche e locali.

Google

Il carattere intanto e l'essenza propria della natura è di dividere quello ch'è unito, e per una ragione identica di unire quello ch'è diviso; mentre solo quando si sa unire razionalmente, si sa anche dividere razionalmente, e la reciproca, com'è naturale, è altrettanto vera. Voglio dire che nella natura i vari elementi sono in uno stato di miscela e di dispersione; onde la natura aspira alla ragione e all'unità, ma non è in se stessa che le ritrova. Se il sistema planetario, per esempio, è un'opera razionale, esso è un ente molteplice e uno a un tempo, in cui la moltiplicità e l'unità sono siffattamente inseparabili, che, se uno degli elementi fosse tolto, il sistema si scomporrebbe e l'unità sparirebbe. Tale apparisce il sistema planetario, quando lo si considera nella sua idea. Ma non così apparisce nella sua esistenza nella natura. Esso si mostra ed è allora come il complesso di vari elementi separati e congiunti solo da un nesso estrinseco; onde tutto ciò che vive nella natura è come diviso, ovvero unito estrinsecamente ed anche fortuitamente, siccome in altri casi quel ch'è benefico e necessario può soventi volte apparire come dannoso ed inutile, o viceversa, appunto perchè la natura non realizza quella necessità assoluta del sistema, quel legame razionale, per cui le varie parti si ordinano, si compenetrano reciprocamente e coesistono nella unità. Questo carattere proprio della natura fa sì che la natura sia il campo dell'inganno, dell'errore e dell'illusione. Tale è il pensiero profondo che il concetto della *Maja* degli Orientali racchiude, benchè espresso sotto forma più poetica che scientifica. Ora se la natura è il campo della illusione, e se inoltre è un elemento della storia, ciò vuol dire che l'illusione penetra nella storia.

Se non che si potrà obbiettare, che se tutti viviamo nell'illusione, ed il filosofo stesso ci vive, perchè anche nel filosofo havvi l'uomo e la natura sensibile, questo però è uno stato subbiettivo e non obbiettivo. Ammettiamo, si dirà, che l'illusione comincia, si estende e penetra là ove comincia e fin dove si estende e penetra la natura, e che la natura, penetrando nelle sfere inferiori, benchè necessarie, dello spirito, v'introduce l'illusione. Pur nondimeno questa illu-

sione è in noi e non fuori di noi, perchè fuori di noi e nella natura le cose non possono essere diversamente da quel che sono.

Ed egli è vero dire che l'illusione non è nelle cose com'è nella coscienza e nel pensiero sensibile, perchè le cose e la natura non sentono, non pensano; onde non si può dire che la natura erra, s'inganna o si fa illusione. La natura non comincia a sentire e a pensare che nello spirito, e quindi solo con lo spirito comincia l'illusione. Ma non è men vero che l'illusione non è nella coscienza, non è nello spirito che perchè è nelle cose, volendo significare con ciò che l'occasione dell'illusione e, per dir meglio, la sua causa generatrice è nella natura: o se si vuole che sia nello spirito, essa non è nello spirito che in quanto lo spirito è nella natura, è spirito *naturale;* essendo la natura, e quindi tutto ciò ch'è nella natura, costituito in modo che necessariamente divide e sperpera ciò che in realtà non è diviso nè disperso. Così, a mò d'esempio, l'organismo animale è intimamente collegato con le varie parti del tutto, e in esso troviamo riepilogati tutti i momenti che lo precedono, quali la luce, l'aria, l'acqua, l'elettricità, il minerale e via discorrendo; di maniera che l'organismo animale è una sintesi di tutta la natura. Eppure la natura isola l'organismo, lo circoscrive, lo limita in un certo punto dello spazio, gli assegna una figura determinata, e lo distingue dagli altri enti, co'quali non lo unisce che mediante un legame esteriore e in qualche modo accidentale. Rappresentiamoci Dio un po' volgarmente, come un ente che ha una coscienza sensibile, e supponiamo che egli pensi la natura. È certo che questo pensiero della natura è diverso dal pensiero col quale Dio pensa sè stesso, la sua essenza infinita. Ciò importa, che quando l'assoluto discende nella natura, discende nell'illusione e deve partecipare alla illusione.

Applicando queste considerazioni agli avvenimenti storici, noi vediamo che, mentre un avvenimento storico è il prodotto di varie cause e di una serie di avvenimenti anteriori, la natura divide questo risultato dalle sue cause, ne offusca per simil guisa la necessità, ed il pensiero, che vive nella natura, il più delle volte si affretta a definirlo un accidente o un

fatto empio ed iniquo o un funesto traviamento della storia. Tutto adunque induce a farci ritenere che la radice, la causa dell'illusione non è nel pensiero subbiettivo, ma è nella natura stessa. E però, per quanto l'essere in generale e la storia in particolare sono nella natura, per tanto deve dirsi che sono nell'illusione.

Non vogliamo però abbandonare questa questione senza aver prima chiarito ancora un altro punto, quello di sapere se l'illusione sia un accidente o un momento necessario, uno strumento essenziale della storia; in guisa che non possa esservi storia al di fuori dell'illusione Questo, come si può vederlo, vale quanto domandarsi, se la natura sia un accidente, un elemento fortuito nella storia e nell'universo, di cui la storia è una parte, ovvero se ne sia un momento necessario.

Ebbene, tanto quello che precede, quanto quello che potremo dire altrove intorno a questo punto, mostra che la natura e quindi l'illusione sono momenti necessari della storia. Ma oltre a ciò l'educazione e l'insegnamento non che il concetto di una verità assoluta mostrano, in modo anche più immediato, che l'illusione è un momento essenziale delle cose e, in quanto tale, deve esercitare la sua funzione nell'universo come nella storia. L'uomo, secondo la sua intima natura, deve svilupparsi. Ciò suppone l'infanzia tanto fisica quanto spirituale o l'infanzia del pensiero, ed implica il bisogno dell'educazione, non come un fatto accidentale, ma come una istituzione essenziale alla natura umana. L'insegnamento e la educazione nel senso più largo e generico non sono se non a questa condizione, che la coscienza o il pensiero trovasi in uno stato d'ignoranza. Togliete l'ignoranza, e voi togliete all'educazione ogni ragion di essere, voi sopprimete la radice dell'insegnamento. Lo scopo dell'educazione, qualunque d'altronde sia il suo grado e la sua forma, è quello di far uscire la mente e il pensiero dallo stato d'infanzia spirituale, di cui qui specialmente si tratta; infanzia che si può connettere con l'infanzia corporea, ma che si può anche estendere più oltre, non essendo difficile incontrare un uomo già maturo negli anni, ancor fanciullo di pensiero. Data adunque la mente e l'intelletto, la cui essenza sta nel cono-

scere, si ammette che l'illusione è parte essenziale e integrante del nostro essere. Similmente l'esistenza della verità assoluta implica anche l'illusione. Perchè, se ogni ente per sè non rappresenta la verità assoluta, se esso non è tutta la verità, ma ne è solo una parte, un aspetto, esso non può perciò stesso svincolarsi dall' illusione; e scisso e separato dalla verità assoluta è, si può dire, un' illusione.

Ma specialmente per rapporto alla storia propriamente detta si dice e si ripete che bisogna un po' vivere nell' illusione; che un' illusione non assoluta, vale a dire, non la follia, ma una certa illusione, è necessaria. Perchè Dio genera l'universo e la storia, e la storia e l'universo non sanno dove vanno; onde la storia è l'istrumento passivo di un pensiero assoluto ed arcano. Che se io individuo o se una nazione si muove ed opera in vista di un certo scopo, che non è il vero scopo prefisso da quel pensiero arcano, essa non raggiungerà lo scopo cui mira, ma bensì l'altro prefisso dal pensiero assoluto.

Tutto questo in un certo senso è vero. Se non che bisogna andare anche più oltre e dire, che sia l'individuo, sia la nazione, senza codesta illusione, non si muoverebbero nè agirebbero. Quanto all'individuo, allorchè il suo pensiero è rinchiuso nella sua vita individuale, egli vive nell'illusione, ed è un'illusione necessaria la sua, perchè è dessa che lo spinge ad operare. È il nostro bene individuale, è l'interesse privato uno degli stimoli più efficaci della nostra attività. Ma questa è un' illusione; mentre i nostri interessi particolari sono subordinati all'interesse generale, e vengono da questo determinati. Similmente una nazione trova nelle sue illusioni ciò che nudre e sveglia la sua forza, la sua energia e il suo entusiasmo. Perchè una nazione crede muoversi pe' suoi propri fini, per la sua grandezza, per la sua gloria, ed è per tanto che si muove. Ma, rinchiusa entro i limiti della sua propria esistenza e del suo pensiero, non vede che, mentre crede lottare pe' suoi propri interessi, combatte e si consuma per altri fini. Così Grecia e Roma, guidate da questa mente arcana, che muove le nazioni illudendole, combattono non solo per loro stesse, ma per l'umanità, e più per l'umanità che per loro stesse.

Google

È quindi chiaro che queste nazioni vissero in uno stato d'illusione, perchè il loro scopo non fu raggiunto, ma raggiunsero invece uno scopo contrario. L'entusiasmo di una nazione, sia nelle cose della guerra, sia in quelle della pace, posto a confronto col pensiero impassibile e assoluto, è un momento fugace, che passa, ed implica una illusione. Esso è però necessario, perchè nell'entusiasmo le forze nazionali si concentrano, si esaltano, i momenti critici della storia ricevono il loro sviluppo e la loro soluzione, e i grandi fatti umanitari si consumano. È vero che in una nazione vi può essere un pensiero che domina e fa l'entusiasmo; ma ad ogni modo questo pensiero non può mostrarsi e penetrare che incompiutamente nell'entusiasmo.

Riepilogando, abbiamo per ora due elementi che entrano nella storia, vale a dire, la logica e la natura; e con la natura l'errore, l'inganno, l'illusione, la quale è pure uno degli elementi essenziali e de' motori necessari della storia.

C) Lo Spirito.

Fa appena bisogno dire che l'altro elemento fondamentale della storia è lo spirito. Lo spirito a primo aspetto ci si manifesta come la negazione della natura, in quanto è a questa intieramente opposto. Ma dietro una più attenta riflessione si vede che se lo spirito nega la natura, ciò non vuol dire che esso l'escluda e la respinga. Perchè noi sappiamo che se tra due termini che si negano, non vi fosse alcun rapporto, essi non potrebbero negarsi. Il maschio nega la femmina, perchè sono identici e diversi a un tempo. Per la medesima ragione il vegetale nega il minerale. Dunque, se lo spirito da un lato è diverso dalla natura, da un altro ha una somiglianza ed una identità di essere con la natura. Ma inoltre è un concetto falso quello per cui si pensa che due principii, due enti, perciò che sono opposti, l'uno escluda l'altro. Un contrario esclude ed include nello stesso tempo l'altro contrario; e la negazione respinge e abbraccia a un tempo, sia potenzialmente, sia realmente, il termine che essa

nega. Dunque, se lo spirito nega la natura, ciò vuol dire che esso la contiene.

Se non che questo principio di contenenza non bisogna rappresentarselo in modo sensibile e materiale. Lo spirito non contiene la natura come un vaso contiene l'acqua. Lo spirito contiene la natura nella sua idea, o, ciò che vale lo stesso, nella idea dello spirito vi è l'idea della natura. E la natura, in quanto contenuta dallo spirito, è diversa da quello che essa è fuori dello spirito ed in se stessa; onde nel contatto che si stabilisce tra la natura e lo spirito, la natura vien modificata e trasformata dallo spirito. Tale è il significato che noi dobbiamo dare alle nostre parole, quando diciamo che lo spirito è la negazione della natura.

E in effetti la natura e lo spirito sono inseparabili. La natura non può andare senza lo spirito, nè lo spirito a volta sua può andare senza la natura.

Primieramente la natura o l'idea della natura non può andare senza l'idea dello spirito, perchè, esaminando la costituzione della natura, si vede che essa non basta a se stessa, ch'essa cerca ed aspira a un non so che, a un ente diverso da sè, che le dia quell'unità di cui difetta, e il quale, contenendo la sua unità, contiene per ciò stesso anche la sua finalità. Onde possiamo dire che la natura aspira ad un fine e ad un'unità che essa in sè non possiede. In una parola, la natura è un ente imperfetto, relativo, che richiede un ente, una sfera superiore; e questa sfera è appunto quella dello spirito. Il perchè, come abbiamo detto, la natura non può andare senza lo spirito.

Ma da un altro lato e per ciò stesso lo spirito non può andare senza la natura, perchè in qualunque modo consideriamo lo spirito, sia come finalità, sia come la sfera dell'unità, sarà forza riconoscere che la natura gli è essenziale. Ed in vero il fine presuppone i mezzi; ed il fine senza i mezzi, senza gli strumenti che debbono realizzarlo, è un'astrazione. Se si considera Dio come finalità del mondo, anche separandolo e facendone un ente distinto dal mondo, bisogna sempre ammettere che Dio presuppone il mondo, il quale in una o in un'altra maniera concorre all'adempimento de'suoi fini, de'suoi

voleri, de' suoi decreti. Di modo che considerando lo spirito come fine e la natura come mezzo, si è obbligati ad ammettere la natura come necessaria allo spirito, perchè lo spirito senza la natura non potrebbe realizzarsi e manifestarsi. Vogliasi in vece, se così piace, considerare lo spirito come la sfera dell' unità e la natura come la sfera del molteplice, e il risultato sarà lo stesso. In questa ipotesi lo spirito non presuppone meno la natura, perchè l' unità implica necessariamente la moltiplicità.

Ma su qual principio è fondata questa connessione intima e indissolubile tra lo spirito e la natura? Perchè, potrebbe dirsi, se è vero che lo spirito è il fine della natura, ed è quindi superiore alla natura, sembrerebbe che esso potesse fare a meno della natura.

Quando non si afferra la vera unità degli esseri, si giudica che il più perfetto, come sogliamo dire, possa far senza del meno perfetto. Questo è però un falso modo di giudicare, perchè due cose, appunto perchè son due, non possono essere uguali nè identiche in dignità e in intrinseco valore; e non per tanto possono essere e sono tutte e due egualmente necessarie. Questa legge è generale e costituisce quasi una verità comune che ci è dato riscontrare in tutte le cose. L'insegnante è superiore al discepolo; mentre l'insegnamento suppone questa necessaria differenza; e non di meno il discepolo è necessario tanto all'insegnante, quanto l'insegnante al discepolo. Lo stesso accade nel governo, ove abbiamo chi governa e i governati, i quali sono egualmente necessari, ma non uguali in dignità e in intrinseco valore. Questo fatto è fondato sulla necessità dialettica assoluta, che, dominando tutte le cose, domina fra l'altro e fa il rapporto della natura con lo spirito, e lo fa tanto nel generale che nel particolare, cioè a dire, nelle singole sfere dello spirito.

E in effetti, quanto al rapporto in generale, comunque lo spirito sia superiore alla natura e più perfetto di questa; comunque la natura sia un elemento subordinato allo spirito, non perciò lo spirito può fare a meno della natura. E il Cristianesimo quando ci dice che il Figlio s'incarnò, ci dice che questa nuova manifestazione dello spirito non avrebbe potuto

avvenire senza la natura. Quantunque la natura fosse stata nel Figlio un elemento subordinato al suo essere divino, non pertanto fu un elemento essenziale, tanto che se per avventura non avesse esistito, l'incarnazione non avrebbe potuto accadere. Adunque la natura intervenne come elemento essenziale, comunque subordinato, nella incarnazione.

Quanto al rapporto poi in particolare, lo spirito nelle singole sfere di cui si compone, riproduce a sua guisa la natura; e le varie evoluzioni dello spirito possono essere considerate come una serie di trasformazioni della natura. Perchè lo spirito s'impadronisce della natura, vuole innalzarla fino a lui, in altra parola, vuole spiritualizzarla. Ed è questa una volontà o, per dir meglio, una necessità inerente alla natura stessa dello spirito. In vero nell'animale, e questo è il suo carattere più distintivo, nell'animale anche il più infimo, benchè vi sia esteriorità, perchè vi sono membra, parti dell'organismo poste l'una accanto dell'altra; nondimeno havvi già un'unità interna che concilia queste differenze e fa sì che tutte le parti e tutti i punti esteriori si concentrino in un punto solo. L'anima nell'organismo è dappertutto, e i rapporti geometrici, meccanici, chimici o altri, hanno un valore subordinato rispetto a questa unità intrinseca. In questa vita oscura ed elementare noi possiamo già vedere una opposizione tra la natura e lo spirito, e nel tempo stesso una prima trasformazione della natura o un primo trionfo dello spirito.

E la cosa diviene più chiara ancora, se ci facciamo a considerare la sensibilità sia pure nella sua forma più elementare. L'animale che sente sè e tutte le sue parti, per quanto oscuro sia questo sentimento, sente più o meno l'universo o meglio la natura intera, perchè tutto quello ch'è separato e diviso nella natura è unito e concentrato nell'animale. Ecco una negazione della natura, negazione oscura, istintiva, ma che non è meno una negazione, nella quale la natura si ritrova, ma trasformata. Adunque, anche prendendo la vita dello spirito ne'suoi stadi più limitrofi, più attigui alla natura e che quasi con la natura si confondono, noi possiamo considerarla come una lotta continua con la natura che non ha altro scopo che di trasformare la natura e trionfarne.

Questa lotta possiamo chiamarla arte, intendendo per arte il lavoro e l'azione dell'essere animato in generale sulla natura. Perchè anche il castoro, la formica, l'ape esercitano la loro arte, un'arte istintiva e che non crea il regno della storia, ma che è già una certa arte. L'ape che costruisce il suo alveare, contiene e nega e trasforma la natura. La contiene, perchè se la natura, la materia informe o formata non fosse nell'essenza dell'ape, questa non potrebbe impadronirsene e foggiarla. La nega poi e la trasforma, perchè, mal soddisfatta della natura, le imprime una forma che la natura non possiede e l'indirizza ad uno scopo che la natura da sè non può raggiungere. Il fine sarà istintivo, e qui sarebbe la propria conservazione; ma questo fine non poteva esser raggiunto senza una certa arte, senza un certo lavoro.

Se lasciando questo punto inferiore e che appartiene appena allo spirito c' inoltrassimo nelle sfere dello spirito propriamente detto, noi troveremmo sotto altra e più chiara forma lo stesso fatto, vale a dire, che lo spirito contiene nella sua idea e ne' vari momenti di questa idea la natura, e per ciò stesso la foggia e la nega nell'appagamento de' suoi bisogni e nelle sue molteplici manifestazioni. Così il bello suppone la natura. I rapporti geometrici, lo spazio, la materia sono tra l'altro presupposti dal bello, e se non sono tutto il bello, ne sono però elementi essenziali. La natura è nel bello come un elemento subordinato, perchè non vi è sotto la forma di acqua, di cristallo, di minerale o di luce, ma vi è come deve essere in quella sfera dello spirito che costituisce il bello. Di modo che la natura è contenuta nello spirito al punto di partenza come possibilità, come una specie di sostrato immediato e informe, e al punto di arrivo com'essere realizzato, come realtà, ma realtà trasformata. L'esempio dell'ape può chiarire questo pensiero. Sotto un certo rapporto l'ape opera come l'artista, ma sotto un altro l'opera dell'ape e quella dell'artista sono diverse. Perocchè nell'artista havvi coscienza, riflessione, mentre nell'ape non havvi che l'istinto. Ma da un altro lato deve dirsi che nell'idea dell'ape havvi ciò che nell'idea dell'artista. Di fatto la natura è contenuta nell'ape come possibilità, senza di che l'ape non potrebbe impadronirsi

della natura e foggiarla. L'ape, in possesso di questa possibilità, vi aggiunge la sua natura animale e la fa passare all'atto e la trasforma a un tempo. Lo stesso fa l'artista. Anche l'artista possiede come potenzialità la natura, lo spazio, certi rapporti geometrici, in una parola, tutti gli elementi che devono entrare nell'opera d'arte propriamente detta. Ma l'artista, partendo da queste possibilità, vi applica l'idea dell'arte, e così foggia e trasforma il minerale, il bronzo o la pietra. Onde la pietra trasformata è la pietra veramente spiritualizzata, mentre la materia trasformata dall'ape non è che una materia, a dir così, animalizzata.[1] Tale è dunque l'azione che lo spirito esercita sulla natura, e tale è la vita dello spirito — lottare incessantemente con la natura e senza posa trionfarne, svolgendo così la sua propria essenza e realizzandosi e affermandosi come spirito.[2]

Queste poche considerazioni, mentre hanno messo in maggior rilievo l'importanza e la necessità della natura come elemento della storia, perchè ci hanno mostrato che la natura è il campo e il teatro necessario della storia, contengono al tempo stesso quella dimostrazione che qui doveva costituire lo scopo diretto del nostro esame. In effetti noi avevamo a dimostrare come e perchè lo spirito sia un altro elemento fondamentale della storia. Ora le nostre considerazioni ci hanno implicitamente condotti a questo risultato, che la storia non sarebbe senza l'azione continua e perenne dello spirito sulla natura; e che perciò lo spirito non solo è un elemento essenziale della storia, ma la storia con quest'azione si confonde,

[1] Avremo altrove occasione di notare la differenza tra l'animalizzazione e la spiritualizzazione della natura, e di vedere perchè l'arte, se così può chiamarsi, *animale* non comincia nè svolge la storia, mentre l'arte *umana* fa, entro certi limiti, una sola e medesima cosa con la storia. Vedi Cap. settimo, I. *L'idea è il principio della storia. — Generalità.*

[2] Qui cado in acconcio osservare che la teoria di coloro che invocano sempre la natura e preterdono l'uomo doversi ricondurre alla natura, è quanto havvi di più opposto alla essenza dello spirito, che vuole e deve continuamente allontanarsi dalla natura. E la forza della civiltà sta appunto nella trasformazione perenne della natura. Inoltre lo stato di natura, predicato da Hobbes o da Rousseau, è ciò che havvi di più immaginario, perchè contrario alla essenza dello spirito, o quindi contrario alla verità, alla ragione, alla possibilità delle cose.

o, più esattamente, si confonde in qualche modo e entro certi limiti con l'agente stesso. In una parola la storia è l'arte, il lavoro, lo spirito. Il che in sostanza vuol significare, che lo spirito, come avremo occasione di dimostrarlo più innanzi, è l'elemento più essenziale ed il principio determinante della storia; onde, tolto lo spirito, è tolta per ciò stesso la storia.

II.

L'UNITÀ E I RAPPORTI NELLA STORIA.

A) L'Unità.

Benchè in questo lavoro, che è soltanto una introduzione, non ci proponiamo di costruire e di realizzare il sistema della storia, pure razionalmente dobbiamo ammettere che la storia è un sistema. E che la storia sia un sistema ci è dato di primo colpo vederlo, sol che vogliamo considerare che la storia è parte di un sistema universale, di un tutto ordinato, quale che si sia d'altronde il posto che essa vi tiene. Perchè di fatto le parti di un tutto ordinato e sistematico sono parti sistematiche, governate cioè da leggi e da rapporti assoluti e necessari; mentre è impossibile concepire un tutto sistematico di parti sconnesse, disordinate e fortuite. Così nell'organismo, ch'è un sistema, l'occhio, il cuore, il cervello sono e devono essere parti sistematiche. Inoltre la parte deve necessariamente partecipare alla natura del tutto. E se il tutto è un sistema, tale sarà anche la parte. Onde deve dirsi che non havvi e non può avervi essere che non sia un sistema, e nulla può concepirsi al di fuori del sistema. Quanto alla storia in ispecialità, niuno vorrà dubitare che dessa sia parte del tutto o dell'universo, perchè ovunque la troviamo connessa col sistema universale delle cose, con le condizioni della natura in generale, come con la vita della terra in particolare. Chi non vede, per esempio, che la storia è connessa con stretto legame persino con l'ordine astronomico? Se si spostasse soltanto l'obliquità dell'asse di rotazione della terra sul piano dell'orbita che essa

descrive attorno al sole, la storia ne sarebbe alterata e distrutta. Essendo parte di un sistema, la storia anch'essa dev'essere un ente sistematico. E poi, se è vero, come lo abbiamo veduto, che la storia comprende vari elementi fondamentali, la logica, la natura, lo spirito; la storia è per ciò stesso un ente sistematico. Perocchè, anche guardando al sistema in modo generale e un po'astratto, ogni ente complesso, composto cioè di elementi moltiplici, combinati tra loro secondo rapporti determinati e necessari, è un ente sistematico. Così il solido è un sistema, perchè nel solido troviamo il piano, la linea, il punto. Lo stesso accade in ogni altra cosa, come nel triangolo o nell'organismo; e lo stesso deve avverarsi anche nella sfera della storia. [1]

La storia non è solo un ente sistematico, ma è altresì e per ciò stesso un ente concreto. Quanto più di fatto un essere è composto di elementi, quanto più comprende proprietà, attributi e relazioni, e tanto più è concreto. Per esempio, il piano è più concreto della linea e del punto, siccome a sua volta il solido è più concreto del piano, della linea e del punto; e così di altre cose. Ora l'obbietto della storia in generale è il mondo delle nazioni; e se l'animale e la vita animale sono esseri concreti e più concreti del sistema planetario, di ogni rapporto meccanico, chimico o vegetale; tanto più saranno concrete la nazione e la vita nazionale, e per ciò stesso la storia, di cui quelle costituiscono la *subiecta materia*. In effetti nella vita nazionale, ch'è una delle più alte forme di vita dello spirito, noi troviamo comprese tutte le sfere della

[1] Si vede che qui queste considerazioni riflettono la storia presa in generale e nel suo insieme, e con esse si vuol mostrare che, come tale, la storia è già un sistema, in quanto è un tutto composto di varie parti connesse e ordinate fra loro secondo leggi e rapporti assoluti. Ma un po' innanzi vedremo che la storia è anche un sistema, allorchè la si considera dal punto di vista della sua natura propria e speciale, vale a dire, come moto e svolgimento. Perchè lo svolgimento storico è uno svolgimento sistematico, subordinato alla stessa legge universale del sistema: in altre parole, la storia, in quanto storia, è un'evoluzione che a ciascun passo del suo cammino riproduce il sistema e come forma e come contenuto. Tale è in effetti la forza del sistema: esso penetra e foggia il tutto, siccome penetra e foggia ciascuna parte. Vedi Cap. sesto, VII; *B*).

natura e dello spirito. Quando non si procede sistematicamente, si cade nelle astrazioni. Si crede allora che la vita nazionale sia una semplice agglomerazione d'individui, che mira a certi scopi, e non si veggono gli elementi ideali che entrano come parti integranti nella vita della nazione, nè i principii in virtù de'quali l'essere nazionale può nascere, vivere e svilupparsi. Una nazione non sorge che quando è giunto il momento, quando il lavorìo dei tempi ha raccolti gli elementi e le condizioni della sua esistenza, e il suolo è, a così dire, preparato, come il germe non può allignare fuori di un suolo atto a riceverlo. Nel germe inoltre vi sono presupposti, come momenti essenziali, moltiplici elementi, quali la luce, il calorico, l'aria, l'acqua; e come pel germe bisogna mettere queste presupposizioni o queste ipotesi, secondo la espressione di Platone; nella stessa guisa una nazione non può sussistere senza le moltiplici presupposizioni, che ne rendono possibile l'essere. Imperocchè la vita nazionale presuppone e comprende la natura, benchè la comprenda come elemento subordinato e perciò stesso trasformato dalla sua essenza intrinseca. Il sistema planetario, per esempio, come faciente parte della vita nazionale, è diverso da quello ch'è in se stesso e fuori di questa vita; mentre nella vita nazionale esso viene a combinarsi con altri elementi. La luce solare per sè manca di calorico, e ne avesse pure, ad ogni modo, perchè il suo calorico si sviluppi, essa deve mettersi a contatto con la terra. E checchè sia di questa questione, è cosa certa che la luce solare in noi è diversa da quella che è fuori di noi. Essa, combinandosi col nostro organismo, ne resta trasformata, perchè viene applicata ad altri scopi. La differenza di appropriazioni degli esseri trasforma gli esseri. Un campo esiste in uno stato naturale ed in uno stato di rapporto con l'uomo. L'uomo coltiva il campo, e il campo coltivato non è più il campo naturale, ma è un campo trasformato. Questo si applica ad ogni cosa. La vita nazionale presuppone la natura e tutte le sfere della natura, di cui s'impadronisce, adattandole ai suoi fini e ai suoi bisogni. Ma oltre a ciò la vita nazionale abbraccia e contiene benanche le varie sfere dello spirito. Una nazione non

potrebb'essere senza un'organizzazione civile, senza cioè un'organizzazione familiare e politica, militare e giuridica, religiosa, artistica e scientifica Questo che diciamo della nazione in genere, si applica naturalmente e si estende a tutte le nazioni; e quindi è chiaro che la storia non è solo un ente concreto, ma è uno tra gli enti più concreti.

Da ultimo la storia è anche un ente uno. E qui si noti che ente sistematico, ente concreto e ente uno sono termini che si chiamano necessariamente l'un l'altro; mentre un ente sistematico non può che essere un ente uno e un ente più o meno concreto, e così reciprocamente si dica degli altri due termini. Se non che il sistema, la concretezza e l'unità della storia si vanno componendo sotto una forma particolare, sotto quella forma ch'è propria della natura specifica della storia.[1]

Quanto all'unità non è possibile che una doppia ipotesi: o la storia è figlia del caso, ed è l'accozzamento o la successione di fatti accidentali, di eventi sconnessi, slegati e che non hanno alcun rapporto fra loro; ovvero è figlia della ragione, e però havvi unità storica, vale a dire, la storia è un organismo, le cui parti sono intimamente legate da un solo e medesimo principio. Se la storia è figlia del caso, essa è un giuoco, non ha valore nè significato e, a vero dire, non vi è storia nè scienza della storia. I circoli, i ricorsi vichiani, esaminata a fondo la questione, rientrano in questa ipotesi. Perchè, se la storia si compone di una serie di circoli identici, non si vede quale possa essere il rapporto e il nesso intimo e consustanziale che passa e lega fra loro i vari circoli. Ma noi abbiamo già più volte constatata l'impossibilità di ammettere che la storia sia figlia del caso. E se la storia è figlia della ragione, se in altra parola si ammette che la ragione è nella storia, si deve ammettere che la storia è composta di una serie di momenti che si avvolgono e si avviluppano l'uno nell'altro, e di cui l'ultimo comprende e sintetizza tutti i precedenti in un punto di vista superiore, più concreto e più profondo. Il che vuol dire che gli riassume e comprende, differenzian-

[1] Vedi la nota seguente a pag. 109.

doli e trasformandoli. Se questa ragione la concepiamo sotto la forma di provvidenza, la cosa è la stessa. Perchè la storia sarà il prodotto e la generazione di una sola e stessa provvidenza; e ciò implica l'unità e l'unità sistematica della storia. Del resto noi concepiamo la storia come uno sviluppo ed una serie di momenti tra loro intimamente connessi. E dobbiamo così concepirla, perchè il fatto, comunque a prima vista possa sembrare contrario, pure quando si esamina in modo concreto, è d'accordo con questa teoria. In vero nella civiltà attuale noi vediamo condensati tutti i momenti anteriori della storia. Se, per esempio, la storia greca fosse un fatto scisso dal tutto e senza nesso con la storia susseguente, essa sarebbe fuori di noi e non potrebbe in modo alcuno interessarci.

Ed è così che noi vediamo l'Oriente trasfondersi nella Grecia, la Grecia in Roma, Roma o il Paganesimo nel Cristianesimo o nel mondo moderno. Egli è vero che fra due di questi periodi storici vi sono sempre due stati, due momenti. Un primo momento di lotta e di opposizione; ed è quando si tien mente solo a questo momento che si crede trasfusione non vi sia. Ma havvi poi un secondo momento e questo è il momento di conciliazione. Nel rapporto tra l'Oriente e la Grecia il momento della lotta si realizza nelle guerre che la Grecia sostenne con l'Oriente. In questo momento di differenza e di opposizione i due spiriti, l'Orientale e l'Occidentale, il quale ultimo era allora rappresentato dallo spirito greco, vennero ad urtarsi, appunto perchè lo spirito greco era uno spirito nuovo. Ma successe poi il momento della conciliazione. La spedizione di Alessandro e lo stabilimento dell'impero greco-orientale consumarono la conciliazione de' due spiriti già preparata dalle stesse lotte anteriori. Ed Alessandria fu il simbolo vivente di questa conciliazione. Lo stesso seguì tra la Grecia e Roma. Si cominciò dalla lotta e si finì con la conciliazione, in quanto le lettere e il pensiero greco s'infiltrarono nello spirito romano: *Græcia capta* — cantava il poeta — *ferum victorem cœpit, et artes intulit agresti Latio.* Similmente ne' primi tempi del Cristianesimo, il nuovo spirito, com'era naturale, prese un'attitudine ostile verso l'antica civiltà, verso il paganesimo. Però man mano l'antagonismo andò cessando. Le

società cristiane, sviluppandosi, si sono riconciliate col paganesimo, e n'è successa una fusione, i cui strumenti sono state le belle arti, la sapienza politica, le lettere, la filosofia. Dante ce ne offre un esempio luminoso, perchè egli è l'espressione, e la prima espressione, di questa conciliazione dell'elemento pagano e dell'elemento cristiano. È il pensiero antico e il moderno che si fondono, ed era questa un'esigenza, un bisogno che, malgrado il conflitto che surse fra di loro nei primi tempi del Cristianesimo, doveva esser soddisfatto, come lo è stato. Dunque, come fatto, non può mettersi in dubbio che in ogni momento della storia trovasi concentrato il passato; e in ciò consiste l'unità della storia.

Ma questa è solo la posizione o la constatazione di un fatto, anzichè la sua spiegazione. Qual'è mai il principio su cui tal fatto è fondato?

O questo è un fatto accidentale, ovvero costituisce una necessità storico-ideale. A prima vista si scorge che non può essere un fatto accidentale, perchè lo si riscontra ne' vari momenti della storia e in ciascuno si ripete quasi fatalmente. E se è una necessità storico-ideale si deve ricercarne la ragione nella natura e nella costituzione intima e assoluta del sistema.

Partiamo dal principio che, se la storia non è il tutto, è una parte del tutto, e quindi deve col tutto armonizzarsi. Inoltre, se il tutto è determinato da leggi universali e assolute, queste dovranno determinare anche la storia. Ora la legge che organizza il tutto e le sue varie parti, che penetra in tutte le parti e si riproduce in ogni momento dell'essere, in ogni sfera dell'universo, è il movimento logico o la forma dialettica, ch'è anche la forma sistematica; mentre forma logica o dialettica, forma sistematica, unità dell'universo, sono espressioni identiche, allorchè se ne esamina a fondo il significato.

Ed in vero noi vediamo primieramente che ogni essere, ogni sfera dell'universo è un sistema, un complesso, cioè, di determinazioni unite insieme da un certo principio, ch'è il principio supremo e culminante del sistema. Se i corpi celesti costituiscono un sistema, è necessità ammettere l'esi-

stenza di un punto, di un centro, di un certo rapporto, nel quale devono riassumersi tutte le parti, tutti gli aspetti e tutti i moti del sistema planetario. Ovvero, togliete al triangolo quella forma per cui le sue linee debbono venire a congiungersi in una data guisa, e voi non avrete più il triangolo. E similmente se voi togliete all'organismo nazionale lo Stato, che n'è il principio determinante, questo organismo si discioglie, mentre, se tutte le altre parti vi sono necessarie, non ne costituiscono però il principio determinante. Quando si procede sistematicamente, allora soltanto si rende chiaro che in ogni essere, appunto perchè è un sistema, vi ha un principio supremo, che ne unifica e ne armonizza le varie parti.

Noi vediamo inoltre in ogni sfera dell'universo riprodursi, benchè trasformate, tutte le sfere inferiori. È così che il cerchio contiene il triangolo; il che equivale a dire che il cerchio presuppone il triangolo, e che gli elementi del triangolo si trovano nel cerchio combinati con la natura propria di questo. Il cristallo contiene il sistema planetario: ma nel cristallo vi sono proprietà che non sono nel sistema planetario; e quindi lo contiene sì, ma avviluppato in queste nuove proprietà. La luce è nel cristallo come uno degli elementi del cristallo, e la trasparenza nel cristallo implica la luce, senza esser la luce. Anche nello splendore dell'oro e dell'argento havvi e la luce e altra cosa che la luce. Nell'organismo animale si riproducono tutti i momenti inferiori della natura, ma tutti vi sono trasformati dalla natura propria dell'organismo. La stessa figura esterna dell'organismo contiene, ma trasfigurate, la gravità, l'atmosfera, la luce, il cristallo. Epperò tutti i momenti anteriori della natura sono presupposizioni, voglio dire, son posti per l'organismo, e l'organismo apparisce come il fine della natura. Che se vi sono altre sfere al di sopra dell'organismo, dobbiamo dire allora, che e l'organismo e la natura intera sono presupposizioni di queste sfere e sono poste per esse. Potremmo rappresentarci e, per meglio dire, simboleggiare questo movimento e questa evoluzione degli esseri col movimento numerico. Sia l'uno, il due, il tre, e via discorrendo. È chiaro che nel due si riproduce l'uno, e quindi nel due vi è l'uno e poi il

due; e che alla stessa guisa il tre riassume e concentra nella sua natura e l'uno e il due. Tale è l'ordinamento sistematico dell'universo, ordinamento che si riscontra dappertutto nel generale come nel particolare. Perchè nel generale la logica si ripete nella natura, e la logica e la natura si ripetono nello spirito: non vi si ripetono quali sono in loro stesse e fuori dello spirito, ma quali possono essere in questa sfera, vale a dire, combinate e quindi modificate dalla natura propria di essa. Nel particolare poi, perchè in ciascuna di queste tre sfere, onde il sistema universale delle cose si compone, separatamente prese, il processo è lo stesso. Anzi bisogna aggiungere che il processo è lo stesso non solo relativamente alla sfera nel suo complesso, ma anche in rapporto e entro i limiti di ciascuno dei momenti che questa sfera contiene. In una parola nell'universo, appunto perchè è un sistema, lo sviluppo delle varie parti importa che ciascuna si va riproducendo e ripetendo fuori di sè e nelle altre.

Che se si domanda la ragione di queste varie sfere, di questo concatenamento delle cose, perchè, per esempio, dalla qualità si passa alla quantità, dal minerale al vegetale, ovvero dalla natura allo spirito, questa ragione non può scorgersi chiaramente che penetrando nel sistema. Non per tanto in un modo generale possiamo dire che, mentre una sfera, un momento del tutto sembra, considerato in se stesso, avere un valore assoluto, perchè ne'suoi limiti è un essere compiuto, armonioso e perfetto, pure nel tutto non ha che un valore limitato e relativo, perchè non attua l'assoluto, ma solo una parte, un aspetto o una determinazione dell'assoluto. Di qui la necessità, dopo aver posto una prima sfera, di porne un'altra che vinca e superi la limitazione della prima, annullandola o, più esattamente, sollevandola ad una più alta potenza, trasfigurandola e in sè riassumendola.

Se tale è la necessità logica e dialettica che domina l'universo intero, perchè è la forma stessa delle cose; se tale è la necessità che deve trovarsi e si trova in tutti i momenti dell'essere, tal'è benanche la necessità che deve penetrare nella storia. Per chiarire il nostro pensiero prendiamo la storia di due popoli, la Grecia e Roma. Se la storia è un si-

stema, tra questi due momenti della storia vi è un rapporto di filiazione, vale a dire, la Grecia, cadendo, ha generato la storia romana. A prima vista può sembrare strano che un popolo, cadendo, generi un altro popolo; ma la cosa diviene affatto naturale, se si riflette che il sorgere di un essere, di una sfera si connette allo sparire di un altro essere, all'annullamento di un'altra sfera. [1] E la nuova generazione che sorge è appunto quella che espelle la generazione precedente. Onde si può dire primieramente che Roma non avrebbe potuto sorgere, se la Grecia non fosse caduta. Questo, se si vuole, non è che l'aspetto negativo della questione. Ma inoltre è chiaro che la storia greca rappresentava uno spirito limitato, nè poteva quindi essere, muoversi e svilupparsi che entro un campo limitato. Quando si fu appieno sviluppato, il suo fine essendo raggiunto, nè avendo più ragione di essere, doveva sparire sotto l'azione dell'altro spirito. Se non che quando il padre genera il figlio e muore, egli passa nel figlio, dà al figlio una parte di sè e sopravvive a se stesso nel figlio, combinandosi con la natura propria del figlio. Di maniera che il padre è nel figlio; la generazione passata è nella presente, ma combinata con gl'interessi, i bisogni, i pensieri di quest'ultima. Ed è così che la Grecia sopravvisse a se stessa, e si

[1] Se non che si può opporre, che la cosa non va sempre così. Perchè, se si dice che la sfera del vegetale, per esempio, sparisce in quella dell'animale, ciò non è vero che in un certo senso, nel senso, cioè, che la sfera del vegetale, limitata qual'è, induce la necessità di un'altra sfera più concreta e più compiuta, nella quale essa passa ad esistere come una presupposizione necessaria; ma ciò non toglie che essa sussista in quanto sfera vegetale. Nella storia invece la cosa accade tutt'altrimenti. La Grecia è sparita davvero, comunque il suo spirito si sia trasfuso nello spirito romano. Questa difficoltà si rimuove, se si riflette che la storia è non solo un prodotto, ma un momento, una sfera speciale dello spirito, e che quindi essa dev'essere e svolgersi in una forma che corrisponde alla natura di questo. Ora lo spirito mano a mano che si svolge nella storia fa sparire, idealizzandoli, vale a dire, comunicando loro una più alta realtà, tutti i gradi precedenti. È in questa guisa che la storia greca è sparita; il che significa che lo spirito greco vive e si perpetua nello spirito idealmente e perciò anche realmente. E quello che è sparito di lui sono soltanto gli elementi locali, estrinseci e accidentali, entro i quali egli prese corpo. Vedi Cap. quarto, VII. *Il sorgere e il cadere delle nazioni.*

trasfuse nello spirito romano; ma combinandosi con questo spirito. Adunque è vero dire che in ogni momento della storia si trovano concentrati i momenti passati; che il passato si ripete e si riproduce nel presente; e che il presente s'impadronisce del passato e se lo assimila, adattandolo ai suoi interessi e a' suoi bisogni. Ecco come dobbiamo rappresentarci la storia, e l'unità e il moto e lo sviluppo della storia.

E proseguendo il cammino di queste investigazioni, se consideriamo un ente sistematico ne' vari momenti del suo sviluppo, noi possiamo accorgerci ch'esso segue un moto, un passaggio continuo da un momento astratto ad un momento concreto. Il punto è un momento astratto rispetto alla linea, ch'è un momento concreto; poscia la linea è anch'essa un momento astratto rispetto a un momento più concreto, qual'è il piano; e così via dicendo. Il sistema solare è un momento astratto rispetto al cristallo; il cristallo rispetto al minerale; il minerale rispetto all'essere inorganico; l'essere inorganico rispetto all'essere organico. E così l'essere organico è un ente più concreto del sistema solare, del cristallo, del minerale, dell'essere inorganico. Di fatto esso, oltrechè riassume le varie proprietà di questi vari enti, contiene bensì quelle che specialmente gli appartengono e che costituiscono la sua propria natura. Per semplificare l'esposizione del nostro pensiero, nell'essere organico havvi la vita, questo moto uno è continuo, questo principio che si espande, a dir così, in tutte le parti dell'organismo, e che ne fonde e ne compenetra tutti gli elementi. Questo principio che noi dobbiamo considerare come la nota caratteristica e differenziale dell'organismo, non lo troviamo negli altri stati inferiori della natura. Nel cristallo, per esempio, vi è, come un primo rudimento della vita, il nòcciolo, che imprime la forma a tutte le parti del cristallo, le quali non sono se non una ripetizione del nòcciolo interno; ma non vi è la vita.

Noi possiamo rappresentarci questo moto delle cose supponendo una determinazione prima, che costituisce un punto di partenza, ed una determinazione ultima, che costituisce un punto di arrivo, e poi altre determinazioni che costituiscono tanti punti intermedi. Benchè i due punti estremi non

siano divisi, come noi gli dividiamo per le necessità dell'esposizione, e siano entrambi coeterni, consustanziali e indivisibili; non di meno, se sono due termini estremi ricongiunti tra loro mediante una serie di determinazioni, ciò vuol dire, che l'uno è dall'altro differente. Questa differenza non può consistere che in ciò che il punto di partenza è la sfera più astratta, e il punto di arrivo è la sfera più concreta. La sfera più astratta possiamo chiamarla la più immediata, e la più concreta la più mediata; e per sfera più astratta o immediata dobbiamo intendere quella ch'è più povera, più sfornita di proprietà e di relazioni; mentre per la più concreta o mediata quella ch'è più piena, più ricca di attributi e di attinenze. E così, se prendiamo i punti medi, noi vedremo che più c'inoltriamo verso la sfera concreta, ossia verso il punto di arrivo, e più i termini diventano concreti; onde il secondo punto sarà più concreto che non il primo, e il terzo lo sarà ancora più del primo e del secondo. Ma di qui è manifesto che questa concretezza progressiva de' termini non può ottenersi se non ad una condizione, a questa, cioè, che ciascun termine riassuma e concentri nella sua natura tutti i termini e tutte le determinazioni precedenti. L'essere concreto sta nell'essere pieno. Più un essere è pieno, più esso contiene virtù, proprietà, potenze, e più è concreto. Se l'uomo è più concreto della pianta e dell'animale, ciò è perchè egli è l'unità della pianta e dell'animale. Adunque un essere non è concreto che in quanto contiene nella sua natura tutti i momenti precedenti e per ciò stesso astratti.

Tornando al nostro assunto, è chiaro che, facendo applicazione di queste considerazioni, alla universalità delle cose, dobbiamo concepire un sistema come il complesso di esseri astratti e concreti, immediati e mediati, o meglio, come il passaggio da uno stato astratto ad uno stato sempre di più in più concreto, da uno stato immediato ad uno stato sempre di più in più mediato. Ora, tale essendo la condizione degli esseri in generale, a questa condizione deve sottostare anche la storia. E quindi la storia deve muoversi alla stessa guisa; vale a dire, che se la storia fa parte di un sistema ed è essa stessa un sistema, essa deve andare da un momento astratto

ad un momento concreto, e da un momento meno concreto ad un momento più concreto. E come lo abbiamo mostrato, questa concretezza non può esistere che in quanto la storia dei tempi andati si ripete in quella dei tempi presenti, e un momento della storia sintetizza in sè tutti i momenti precedenti. Onde, considerando la storia nel momento attuale, essa dev'essere ed è più mediata e più concreta che in tutti i momenti precedenti. [1]

B) I rapporti.

Allorchè si parla di rapporto per una illusione figlia dell'immaginazione o de'sensi, noi siamo proclivi a pensare che il rapporto non abbia alcuna entità, e che esso non sia qualcosa di reale. E così crediamo, per esempio, che la realtà di un esercito consista nel numero di uomini che lo compongono, e non già nel rapporto che unisce quest'individui agglomerati col pensiero e con la mente, che gli ordina e gli dirige. Eppure, se ammettiamo la realtà del sistema, dobbiamo riconoscere la realtà dei rapporti. Perchè l'unità del sistema, il movimento dall'astrazione alla concretezza, in una parola, il concatenamento degli esseri si risolve nei rapporti che passano tra le varie parti, le varie sfere del sistema e tra i vari momenti, di cui ciascuna sfera si compone. Togliete i rapporti che passano tra una sfera e l'altra, o tra i diversi momenti di una stessa sfera, e l'aurea catena, per dirla con Omero, è spezzata, ed il sistema non è più possibile. Togliete il rapporto che passa tra i due estremi della pianta, il germe e il frutto, e quello fra questi estremi e i momenti intermedi, attraverso i quali il seme diviene frutto — lo stelo, i rami, le foglie — e le varie trasformazioni della pianta, non che il risultato ultimo cui la pianta s'indirizza come a suo fine, vale a dire, il frutto, sono resi impossibili.

Se non che è necessario determinare quale sia la vera natura del rapporto. E per voler rendere più intelligibile il

[1] Vedi Cap. ottavo, V. *L'immediatezza e la mediatezza nella storia.*

Digitized by Google

nostro pensiero, attenendoci all'esempio or ora adoperato, possiamo domandarci cosa sia questo rapporto del seme e del frutto e dei vari momenti della pianta. Nel germe non havvi che il germe: in esso non havvi il frutto; e non di meno, sviluppandosi, diviene frutto. Ora ciò che fa che esso si sviluppi e non fortuitamente, nè capricciosamente, ma secondo certe norme fisse, invariabili e necessarie, è il principio della pianta, vale a dire, l'idea e l'idea concreta della pianta. Che l'idea sia il principio della pianta, come delle cose tutte, è un punto per noi incontrovertibile. L'idea concreta fa l'unità della pianta, in quanto ne unisce tutte le parti e tutti i momenti. Essa è un principio e, come tale, un principio invisibile, che diviene visibile, che si manifesta e si attua nell'individuo, che qui è la pianta. Donde apparisce che la vera esistenza del rapporto è una esistenza nell'idea o ideale, e che i rapporti ideali sono il fondamento de'rapporti che volgarmente chiamiamo reali. Prendiamo un'altra sfera, un astro, per esempio, un pianeta, e vi riscontreremo la stessa necessità. La terra gira sul proprio asse ed attorno al sole. Per un pensiero ben semplice siamo indotti a dire che deve esservi una legge di questo moto; e tal'è in effetti l'espressione dei fisici, espressione comoda, perchè facilmente si parla di legge e la si applica a tutte le cose, senza però determinare mai in che essa stia. Ebbene, questa legge del moto della terra non è una semplice forma, come d'ordinario siamo disposti a rappresentarcela, ma è una legge che abbraccia la forma e la materia; a tal segno che la forma sparirebbe, se si togliesse la materia; ma la materia non sparirebbe meno, se si togliesse la forma. Se questo moto è una parte essenziale della terra, come il triangolo lo è dell'ente geometrico, o l'acqua dell'organismo; se la terra, girando, occupa una serie di punti; se, in altri termini, essa non si arresta a un dato punto, ma percorre tutta la serie de'punti, e non fortuitamente, ma secondo una necessità; ciò accade perchè havvi l'idea della terra, che opera qui come nello sviluppo della pianta, benchè sotto una forma speciale, quale alla natura della terra si appropria. Il rapporto che passa tra due punti diversi che la terra occupa, per esempio, a mezzogiorno e a mezzanotte, è un rapporto ideale. Se to-

glieste questo rapporto, il moto della terra sarebbe abbandonato al caso o, per meglio dire, cesserebbe, ed il passaggio fenomenologico della terra dal punto che occupa a mezzogiorno a quello che occupa a mezzanotte non più si effettuerebbe. Ciò mostra che per intendere i rapporti delle cose, bisogna intendere l'idea e l'idea concreta, vale a dire, l'idea in tutte le sue parti, volendo con ciò significare che l'idea contiene tutti i momenti o la realtà intera delle cose.

Ma comprendendo la natura del rapporto, noi comprenderemo per ciò stesso come il sistema universale delle cose rappresenti una continua evoluzione ed involuzione ideale, e come una trama ideale sulla quale e secondo la quale i vari esseri, le varie sfere si sviluppano avviluppandosi, e si avviluppano sviluppandosi, e che quindi determina, secondo la espressione comune, la evoluzione e la involuzione reale nelle cose o nel tempo e nello spazio.

È questa necessità ideale che aggiunge al punto un altro punto o estende il punto o guarda, a dir così, al di fuori del punto, e passa dal punto alla linea; nel quale passaggio havvi una evoluzione. Dicasi lo stesso quando si passa dalla linea al piano, o dal piano al solido. Nè altra è la necessità che spinge il seme a produrre il frutto, ovvero l'infanzia a divenire un altro stadio dell'età umana, l'adolescenza. Tale è l'aspetto evolutivo.

Havvi poi anche l'aspetto involutivo. Ed è sempre la medesima necessità ideale che fa che in un secondo momento di sviluppo debba trovarsi anche il primo, perchè senza il primo il secondo non potrebbe essere. Onde nella linea dev'esser contenuto necessariamente il punto, come nell'adolescenza dev'essere necessariamente contenuta l'infanzia, come nella foglia, nel fiore o nel frutto dev'essere contenuto il germe. Questo avvolgersi di un momento in un altro, questa serie d'involuzioni successive non è, lo ripeto, che un'azione intelligibile, una funzione puramente ideale, perchè l'avvolgimento non è contenenza materiale, ma è metamorfosi, trasformazione. L'acqua, il principio umido è nel sangue, e, poichè il sangue senza l'acqua non sarebbe, così da un lato il sangue è uno sviluppo dell'acqua, e dall'altro e per ciò stesso la in-

Digitized by Google

volve e la contiene; ma la involve come può, impadronendosene, cioè, e combinandola con la sua natura propria. E lo stesso dicasi degli altri elementi che sono nel sangue. Similmente il punto, la linea, il piano, sono nel solido, ma trasfigurati dalla natura propria del solido; onde il solido è ad un tempo uno sviluppamento ed un inviluppamento, una esplicazione ed una implicazione. Questa nuova forma, sotto la quale noi possiamo considerare il movimento delle cose, è anch'essa una legge assoluta fondata sul sistema, ed esprime lo sviluppo stesso delle cose.

Applicando queste ultime considerazioni alla storia, è chiaro primieramente che, a meno di ammettere che la storia è il prodotto del caso, il quale non ha valore alcuno di principio, non si può sfuggire a questa necessità assoluta di ammettere che l'idea è il principio della storia; ciò che noi intendiamo, dicendo, che havvi una storia ideale. Perchè se la storia è un prodotto razionale, se è la ragione che fa la storia, la ragione è l'idea. Per intendere che l'idea è il principio della storia noi dobbiamo esser persuasi di questa verità, che qualunque sia il principio della storia, sotto qualunque forma ci piaccia immaginarla, e qualunque concetto ce ne facciamo, al di sopra di questa forma e di questo concetto noi troviamo l'idea. È l'idea che domina ogni forma, ogni concetto, ogni principio. Per esempio, quando diciamo ch'è la provvidenza, Iddio o l'assoluto che fa e governa la storia, è necessario determinare la provvidenza ed il modo com'essa fa la storia. E anche rappresentandoci la provvidenza sotto una forma antropomorfistica e sensibile, noi dobbiamo giungere a questo pensiero, che la provvidenza debba determinare secondo certe leggi universali e assolute i movimenti e i vari periodi della storia. E queste leggi, questi principii provvidenziali non sono e non possono essere che idee.

E per ritornare alla questione dei rapporti, se havvi un'idea della storia, e se i vari momenti della storia sono manifestazioni di questa idea, questa idea, mentre è il principio, è quella che forma anche il nesso e i rapporti fra i vari momenti della storia. Se inoltre questa idea non può sfuggire alla legge universale del sistema, in ciascuno de' momenti

della storia, essendo in rapporto tra loro, si debbono trovare sviluppati e avviluppati tutti i momenti precedenti.

Prendiamo due fatti storici, e siano due fatti disparati, come la battaglia di Salamina e quella di Waterloo. Io dico che essi sono manifestazioni dell'idea della storia, e che perciò sono congiunti da un nesso, da un rapporto ideale. Bisogna innanzi tutto avvertire che, quando si parla di rapporto tra due esseri, non si parla d'identità assoluta, chè in questo caso non vi sarebbero più due esseri: il rapporto implica identità e differenza. Quando si dice che il rapporto tra il seme e il frutto è un rapporto ideale, non si vuol già dire che il seme e il frutto sono una sola e medesima cosa; ma soltanto che l'uno non può stare senza l'altro idealmente; donde segue, che non ne può star senza nemmeno naturalmente. Questo è chiaro. Tornando ora a'due fatti storici, per sapere se havvi un rapporto tra questi due fatti così distanti per luoghi, per tempi, per circostanze, io comincio a riflettere che se la storia è un prodotto della ragione, una dev'essere la storia; che perciò vi ha da essere un concatenamento di fatti che deve aver condotta la storia dalla battaglia di Salamina a quella di Waterloo; e che se uno degli anelli essenziali della storia fosse mancato, la battaglia di Waterloo non avrebbe potuto aver luogo. Riflettendo in questa guisa, io vedrei già *a priori* che questi due fatti devono stare in rapporto tra loro. E determinando poi storicamente questo rapporto, ciò che si appartiene appunto alla filosofia della storia, lo vedrei chiaramente. Perchè vedrei che la battaglia di Salamina resiste e mette un argine all'irruzione degli Asiatici. Vedrei che senza ciò la civiltà greca sarebbe stata soffocata e la civiltà romana sarebbe stata impossibile, come lo sarebbe stata altresì la nostra, ch'è un risultato e una sintesi della civiltà greca e della romana. Vedrei in fine che la civiltà nostra sarebbe stata diversa, e quindi la battaglia di Waterloo, e tutti gli avvenimenti che l'hanno prodotta non sarebbero esistiti.

Ora chi ha diretto in tal guisa il moto della storia? Si dirà la provvidenza. La provvidenza, questa parola, lo ripeto, non ha senso, se non si determina. Ad ogni modo, fosse pure stata la provvidenza, essa non ha potuto governare la storia,

che con la ragione e secondo la ragione; onde la provvidenza è alla ragione subordinata ovvero con la ragione si confonde. Di qui si fa manifesto ch'è l'idea il principio degli avvenimenti e il fondamento de' loro rapporti. Ma oltre a ciò è anche manifesto che la battaglia di Waterloo riassume e concentra in sè ed avviluppa sviluppandoli tutti gli avvenimenti anteriori della storia, precisamente perchè vi è un'idea ed un'idea sistematica della storia. E questo che diciamo di due avvenimenti storici, si applica viemaggiormente a due momenti della storia, per esempio, alla storia greca e alla romana. La storia romana è ad un tempo uno sviluppamento ed un inviluppamento rapporto alla storia greca. In quanto sviluppamento, essa è più ricca e più concreta della storia greca. In quanto inviluppamento, la storia greca deve trovarsi idealmente e perciò stesso anche materialmente e realmente nella storia romana, ma trasformata e combinata con lo spirito romano. Si crede comunemente che tra queste due storie non vi siano che punti di contatto estrinseci e rapporti materiali. In vece i rapporti materiali nel tempo e nella natura tra la Grecia e Roma sono stati determinati da un rapporto ideale o dall'idea, e non sono che manifestazioni di questa.

Se vere sono le cose sin qui discorse e ragionate, se è vero, cioè, che la storia è un sistema, un intreccio di evoluzioni e d'involuzioni, per cui nel presente si riproduce tutto il passato, noi possiamo trarne quest'ultima deduzione. Un popolo o una nazione non può toccare un alto punto di civiltà senza assimilarsi lo spirito de' tempi andati e delle altre nazioni, soprattutto delle nazioni storiche.[1] Perchè il passato deve rivivere nel presente. Nè questo è un fatto che dipende dal capriccio dell'individuo, non l'effetto di un accidente o di una volontà arbitraria, ma una necessità storica. Il passato è l'opera della ragione quanto il presente; ed il presente non potrebb'essere senza il passato. Onde il vecchio spirito storico ha tanta ragione di lottare, quanta ne ha il nuovo. E la verità non sta nella sostituzione del nuovo al vecchio

[1] Vedi il paragrafo seguente.

spirito della storia, ma nella loro conciliazione, comunque forse la conciliazione non sia possibile nel primo momento, momento di lotta e di antagonismo. Questo vale anche a mostrarci il dovere che noi abbiamo di studiare ed assimilarci il passato, e la necessità di coltivare quelli che sono stati chiamati studi classici, e che niun altro studio, niun'altra educazione può rimpiazzare. Perchè solo questi studi sono atti a sollevare il nostro spirito nella sfera dell'ideale, solo essi possono espanderlo in seno all'umanità intera, farlo vivere con tutti i suoi pensieri e nudrirlo di tutte le sue conquiste. Se non che bisogna ben porre mente a questo, che il passato deve ripetersi, ma trasformato dal presente, come un elemento integrante sì, ma subordinato al presente. Onde l'artista, per esempio, deve aggiungere alla vita, allo spirito, agli elementi passati, la vita, lo spirito, gli elementi moderni. Già questa è una necessità obbiettiva, che s'impone all'arte; il perchè essa, trattando talvolta soggetti antichi, per quanti sforzi faccia per riprodurre i caratteri locali e propri, giammai non riproduce esattamente il passato, anzi non deve riprodurlo. E così il *Cesare* di Shakspeare è trasformato dallo spirito inglese. Per quanto Platone e Aristotele appartengono alla ragione, sono parti di noi stessi, e quindi noi dobbiamo ravvivarli, perpetuandoli in noi e trasmettendoli ai nostri posteri. Ma nello stesso tempo non dimentichiamo che Platone ed Aristotele non sono tutti noi, e che l'ambiente nel quale ci muoviamo noi è più largo e contiene interessi, vedute e pensieri che essi non ebbero.

III.

LA DIALETTICA NELLA STORIA.

Come abbiamo più sopra accennato, l'essenza sistematica e lo sviluppo sistematico della storia suppongono la dialettica, perchè è la dialettica, che, come penetra in tutte le parti dell'universo, deve anche penetrare nella storia, e, come fa e muove ogni essere, deve anche fare e muovere la storia. Di fatto l'essere e il movimento nelle cose non

sarebbero senza un'intrinseca scissura, senza l'urto incessante e la continua compenetrazione di due principii, l'uno negativo e l'altro positivo, i quali non sono estrinseci e accidentali all'essere, ma ne sono parti integranti e sostanziali. La materia non potrebb'essere senza la compenetrazione di due forze opposte, l'attrazione e la repulsione. È l'urto e la fusione di due forze, l'una secondo la tangente, l'altra secondo la verticale, che fanno il moto e l'essere de' pianeti. E questa è la dialettica. Essa afferma e nega, fa e disfà se stessa, e si fa disfacendosi e si disfà facendosi. La pianta dal suo punto di partenza nel germe, e nel passaggio del germe dal suo stato elementare fino al punto in cui diviene frutto, è una serie di sviluppi, vale a dire, di affermazioni e di negazioni. Il che si applica alla storia come ad ogni cosa, perchè ogni cosa ch'è e si muove, non può essere nè muoversi che affermandosi e negandosi nello stesso tempo. D'altronde senza e al di fuori della dialettica un sistema non è possibile. In vero, ove havvi sistema, deve necessariamente esservi identità e differenza. Havvi differenza, perchè un sistema implica una moltiplicità di elementi, i quali, appunto perchè sono più, sono diversi, mentre ciascuno occupa una sfera propria ed adempie una funzione speciale. Ma havvi poi identità, perchè questi vari elementi del sistema sono tutti uniti e compenetrati da un solo e medesimo pensiero, che gli ordina, gli armonizza e allo stesso fine gli dirige. Nel sistema celeste, per esempio, vi sono certamente differenze fra la Terra e un altro pianeta e pel moto e per la diversa costituzione fisica; ma vi sono poi identità, perchè i loro moti sono governati e coordinati da un solo e stesso pensiero. Al di fuori di questa doppia condizione, della coesistenza cioè del principio d'identità e del principio di differenza, ogni sistema, ogni unità si dissolve e diviene impossibile. E, lo ripeto, è appunto la dialettica che, penetrando nel sistema, v'induce l'identità e la differenza.

E se nella storia, come parte di un sistema e come formante anch'essa un sistema, penetra la dialettica, è chiaro che in essa penetrano per ciò stesso l'identità e la differenza.

Questo principio logico o dialettico ci rende primieramente ragione della moltiplicità delle nazioni, ossia il perchè vi siano varie nazioni. In vero la moltiplicità, come fatto, noi la riscontriamo in tutte le sfere dell'universo, nel sistema celeste come nel regno vegetale e nel regno animale. Come vi è moltiplicità di pianeti, moltiplicità di classi, moltiplicità di generi e di specie; così è anche un fatto che vi sono parecchie nazioni. Ora, restringendoci alla moltiplicità delle nazioni, perchè ve ne sono parecchie e non ve n'è invece una soltanto? Ecco una questione molto interessante, che noi dobbiamo rapidamente esaminare.

Si potrebbe dire, ed è questa una risposta che si affaccia molto naturalmente, era impossibile che una nazione sola si fosse impadronita del globo intero e avesse popolata tutta la terra; e questa impossibilità ha fatto sì che si fossero formati vari centri ne' diversi punti del globo. Sì; questa è una risposta; ma è un argomento estrinseco, secondario e non il determinante. Di fatto si può insistere, domandando, dond'è poi che sono venute le differenze fra le varie nazioni, differenze d'istituzioni, d'interessi, di bisogni? Forse si potrebbe addurre come ragione e come causa generatrice di queste differenze la posizione geografica, il clima, la natura e, in una parola, tutte le circostanze fisiche e locali. Ma questo punto noi lo abbiamo già più volte esaminato, ed abbiamo veduto che la posizione geografica, il clima e in generale tutte le condizioni esterne, mentre sono elementi che concorrono a formare una nazione, non sono poi gli elementi che determinano il carattere e la vita nazionale.[1] Si potrebbe, per ultima risposta, aver ricorso alle razze per spiegare codeste differenze. Le razze, ecco come si può dire, combinandosi con le influenze esterne e climatologiche e con la natura, si dividono e vanno così formando le varie nazioni. Ma le razze, noi lo abbiamo anche veduto, non spiegano le nazioni.[2] Noi ci ripetiamo, ma il ripetersi è qualche volta necessario per farsi meglio intendere. Questo ricorrere alle razze non fa che spo-

[1] Vedi Cap. secondo, I. *Teorica di Montesquieu*, e II, *Teorica di Herder*.

[2] Vedi Cap. secondo, IV. *La razza e la Lingua*.

stare la questione. Perchè, ammesso che siano le razze che determinano le differenze nazionali, resterà sempre a sapere quale sia la ragione ultima della diversità delle razze, e quale, in altre parole, sia il principio che fa che le razze siano varie e che non vi sia in vece una razza sola. Ma poi non è vero che le razze determinano le differenze nazionali. Una razza non costituisce la nazione, e l'organismo nazionale si distingue dalla razza. Una razza può organizzarsi in varie guise. Per esempio, la razza teutonica si è organizzata in Germania in un modo e in Inghilterra in un altro. La razza anglo-sassone si è organizzata in America diversamente che in Inghilterra. Di maniera che la razza è il sostrato indeterminato delle nazionalità, ma non è le nazionalità.

Ciò mostra che il principio determinante della moltiplicità delle nazioni dev'essere un principio superiore. Questo principio è appunto la necessità logica o dialettica, secondo la quale l'uno trae seco necessariamente il molteplice. Come nel regno vegetale o nell'animale tale necessità fa sì che vi debbano essere moltiplicità di classi, di specie e di generi, così nella storia fa sì che questa debba esser composta di parecchie nazioni. Di fatto dal momento che la storia è stata eternamente concepita, nè poteva esser concepita in modo diverso, come un tutto sistematico e che si sviluppa sistematicamente, era di assoluta necessità che dovesse comporsi di nazioni moltiplici, perchè senza l'uno ovvero senza il molteplice il sistema non è possibile.

Inoltre è questa stessa necessità dialettica che ci rende ragione del perchè la storia, oltre ad esser composta di nazioni moltiplici, deve comporsi di nazioni che, mentre per un lato sono identiche, da un altro poi sono e devono essere differenti. Quando noi diciamo che la storia è un sistema, e che le varie storie delle varie nazioni sono legate fra loro da rapporti intimi e sostanziali, noi vogliamo dire che esse sono il prodotto di un solo e medesimo principio. Di qui la prima conseguenza che queste storie devono essere fra loro simili e identiche. Questo punto dev'esser chiaro. Lasciamo quindi da parte questo aspetto dell'identità, ed occupiamoci invece dell'altro, quello della differenza, come forse il più essen-

ziale alla storia e il più difficile nello stesso tempo ad esser colto.

Già due nazioni, per ciò solo che son due, devono essere differenti, chè se fossero perfettamente identiche non più sarebbero due nazioni. Ciò significa che il solo fatto della moltiplicità delle nazioni, attesta la loro differenza. Vi sono più nazioni, dunque vi sono nazioni diverse. È questo un punto cui le precedenti considerazioni già accennano, perchè in esse abbiamo visto la questione della moltiplicità confondersi e in qualche modo identificarsi con quella della varietà delle nazioni. La cosa è molto naturale. Qui non si tratta di una moltiplicità astratta, puramente quantitativa, ma di una moltiplicità concreta, ch'è quantitativa e qualitativa a un tempo, di una pluralità determinata e determinata secondo l'idea della storia e nella storia.

Ma inoltre, se la storia è svolgimento sistematico, i vari momenti di questo sistema, che sono rappresentati dalle varie nazioni, debbono essere differenti. E, volendo spingere le cose più oltre, si deve dire che questa differenza non solo si verifica fra le varie nazioni nel rapporto fra loro, ma si verifica altresì in grembo ad una sola e stessa nazione ne' vari gradi del suo svolgimento. E così la storia attuale della Francia è diversa da quella de' tempi di Carlo Magno e di Luigi XIV.

Tornando intanto al rapporto delle varie nazioni fra loro, ch'è quello di cui dobbiamo qui interessarci, se non si tiene conto della legge d'identità e di differenza, quando si paragonano le varie nazionalità fra loro, si potrebbe facilmente arrivare a questa conclusione, che la storia di due nazioni è affatto identica, ovvero ch'essa è affatto diversa. Entrambe queste conclusioni sarebbero esclusive e parziali, e quindi false. Quello che bisogna dire è che due nazioni sono identiche e diverse a un tempo. Tra la Francia e la China vi sono punti di somiglianza, d'identità, come vi sono punti di differenza.

Questa necessità però della differenza fra le varie nazioni non si traduce in una differenza estrinseca, accessoria e subordinata, in una differenza che riguarda soltanto, a dir così, le

accidentalità della vita delle nazioni; ma è una differenza che tocca agli elementi essenziali ed integranti dell'essere loro. Se in un sistema le varie parti debbono per una necessità intrinseca differire l'una dall'altra, ciò significa che tutte non possono avere la stessa essenza, lo stesso valore e la stessa entità. Penetrandoci della verità di questa legge, noi comprenderemo quest'altro punto che le moltiplici e diverse nazioni, di cui la storia si compone, devono distinguersi in nazioni che rappresentano in un dato momento lo spirito vivente della storia, che per ciò hanno l'iniziativa nella storia e son fatte per governare e dominare, ed in nazioni che debbono ricevere l'iniziazione ed essere governate. E per fissare il nostro pensiero con vocaboli determinati, le prime possiamo chiamarle nazioni *storiche* e le altre nazioni *non storiche*.

Alla *Filosofia della storia* di Hegel è stato fatto il rimprovero di aver traversato la storia dell'umanità, mettendo quasi in disparte certe nazioni e facendone risaltare alcune soltanto. Ma questo rimprovero non ha fondamento, quando con attenzione si consideri la storia e il sistema. Se la storia è un sistema composto di varie nazionalità, vi devono in essa essere gradi e a dir così una gerarchia. Per la qual cosa lo spirito dell'umanità non si può manifestare in tutte le nazioni con la medesima efficacia ed energia; ma solo alcune di esse sono atte a rappresentarlo. Nè vale opporre che vi potrebb'essere una specie di compensazione, che si potrebbe stabilire un certo equilibrio fra le varie nazioni, per cui l'una avrebbe quello che non ha l'altra, e reciprocamente; e ciò appunto perchè la storia è un ente sistematico. Questa necessità del sistema penetra anche nell'individuo: gl'individui stessi, qualunque sia la loro azione e potenza, non si fanno mai perfetto equilibrio; l'uno la vince sugl'altri; l'uno dispone della virtù d'iniziativa e dà l'impulso, mentre gli altri lo subiscono.

Questa necessità, come fatto, apparisce, egli è vero, più evidente presso le nazioni dell'antichità, perchè la civiltà era allora più concentrata. Noi vediamo chiaramente la Grecia e Roma sovrastare e distaccarsi dalla storia delle altre nazioni. Oggi invece la civiltà è più diffusa, e lo spirito dell'umanità quasi si distribuisce nella storia di varie nazioni. Ciò nullame-

no, quantunque la storia e lo spirito della storia si manifestino sotto forme più larghe e quasi si sparpaglino nella vita di varie nazioni, anche oggi a fronte di nazioni storiche vi sono nazioni non storiche, vale a dire, nazioni che stanno in qualche modo fuori della storia,[1] che non rappresentano e in cui non vive lo spirito dell'umanità, e delle quali perciò la storia non deve occuparsi. Pigliamo da un lato il Portogallo o la Spagna, quali sono ora, e dall'altro la Germania o la Francia o l'Inghilterra, e raffrontiamo questi paesi fra loro dal punto di vista scientifico, politico o anche degl'interessi materiali. Attenendoci a questi tratti principali della vita di tali nazioni, dovremo di primo colpo riconoscere che la Germania, la Francia e l'Inghilterra rappresentano lo spirito vivente della storia; mentre il Portogallo o la Spagna non rappresentano nulla nella storia. Anche l'Italia, è forza dirlo, come nazione, insino a questi ultimi tempi ha vissuto fuori della storia. Questa differenza adunque è un fatto che si collega intimamente con la necessità dialettica delle cose.

La necessità dialettica, ch'è inseparabile dall'ordine sistematico, penetrando nella storia, vi crea le nazioni storiche e le nazioni non storiche. Ovunque noi riscontriamo la stessa legge. Vi sono, per esempio, corpi celesti che si muovono ordinatamente, ed altri che si muovono disordinatamente, quali le comete. Nel sistema planetario la cometa è come un corpo fantastico, che si muove, a dir così, a capriccio. L'origine delle comete è un problema, che non è stato ancora chiarito, e, a parer mio, non si potrà chiarirlo, se non dal punto di vista egheliano. Se vi sono corpi celesti che si muovono ordinatamente, per una necessità dialettica ve ne

[1] Stanno in *qualche modo* fuori della storia, ma non si creda per questo che stiano in un altro mondo o non so dove. Esse certamente vivono nella storia, fanno parte della storia, anzi sono membra della storia; mentre a loro modo cooperano alla esistenza concreta della storia. Ma vi vivono, ne fanno parte e vi cooperano, come elementi in qualche modo negativi, anzichè positivi, non agendo nè operando, bensì nell'inazione e nella passività, sopportando e subendo l'energia e l'attività della storia. E si noti che quello che si dice delle nazioni non storiche deve intendersi anche nel rapporto delle razze non storiche.

Digitized by Google

devono essere altri che si muovono disordinatamente.[1] Così di contro e insieme ai corpi ponderabili vi sono gli imponderabili — al moto rapido, il lento — alla luce, l'ombra. E per tornare alla nostra questione, noi adunque non solo non dobbiamo far le meraviglie se vi sono nazioni storiche e nazioni non storiche, ma dobbiamo bensì riconoscere questo fatto come una necessità assoluta. Epperò è da ritenere che come nella vita di una nazione vi sono le grandi individualità che riassumono e concentrano in sè lo spirito della nazione, così nella storia in generale vi sono nazioni, che, a preferenza di altre, nel loro spirito riassumono per dir così il fiore e il frutto dello spirito dell'umanità.

Questa disaminà ci mette innanzi lo spirito nazionale e la vita storica della nazione come una investigazione più profonda e più ampia, in quanto sarà l'applicazione de' principii fin qui stabiliti.

[1] Vedi Hegel e Vera, *Filosofia della Natura*.

CAPITOLO QUARTO.

LO SPIRITO NAZIONALE.

—

I.

Generalità.

I due punti che immediatamente e quasi spontaneamente si offrono al nostro esame, allorchè vogliamo determinare la natura e l'essenza dello spirito nazionale, sono: se vi sia uno spirito nazionale, ed essendovi, cosa possa essere.

Quanto al primo punto, se vi sia cioè uno spirito nazionale[1] si crede facilmente che chi pretende parlare dello spirito nazionale come d'una realtà, dia corpo ad un'ombra vana e ad un mero suono. Perchè, oltre l'individuo e l'agglomerazione degl'individui, non vi è, si dice, in una nazione altra forza, altro principio nè altra realtà. Riunite parecchi individui, i quali mettano in comune i loro bisogni, i loro interessi, le loro facoltà fisiche e morali, e la nazione sarà come la risultante di questo concorso di elementi individuali. Tal' è l'opinione dei sensisti. Se l'esperienza non dà che gl'individui, lo spirito nazionale non è che un'astrazione o, tutt'al più, una mera forma subbiettiva del pensiero. E questo procedimento, che qui conduce a negare una esistenza propria e obbiettiva allo spirito nazionale, è in fondo lo scetticismo. Imperocchè può applicarsi ad ogni principio e ad ogni ente intelligibile e universale, non essendovi, sotto questo rapporto, ragione a far differenza tra lo spirito nazionale e un altro principio qualunque. Ora come, senza negare l'ordine, l'armonia e la necessità delle cose e dell'universo, non è possibile negare l'esistenza de' principii in generale; alla stessa

[1] Vedi, Vera, *Introduction à la Philosophie de Hégel*, Chap. VI. § 2. — *L'esprit national.*

guisa, senza negare l'ordine e l'armonia sociali, non può negarsi l'esistenza dello spirito nazionale. Noi dobbiamo quindi ritenere che lo spirito nazionale non è un principio meno reale e meno obbiettivo di ogni altro.

E di fatto un'agglomerazione numerica ed un semplice aggregato d'individui non costituiscono una nazione più di quello che un certo numero di uomini non compone un esercito. Se la nazione è un tutto organico, è chiaro che sono l'ordine, la proporzione dei diritti e dei doveri, la distribuzione delle funzioni e delle classi, l'unione de' vari individui e delle varie classi secondo forme assolute e secondo rapporti determinati e necessari che costituiscono una nazione. Questa coesistenza e compenetrazione ordinate ed armoniche dei vari elementi, delle varie parti, delle varie classi e delle varie funzioni sociali implica un'unità intrinseca, un principio uno, che, dominando tutti gli scopi particolari, dominando ogni volere, ogni interesse, e, possiam dire, ogni capriccio individuale — mentre gl'interessi individuali diventano capricci quando non si accordano con l'interesse generale — tutti ad uno scopo comune, ad un solo e stesso fine gli indirizza. Questa unità, questo principio è lo spirito nazionale.

Si dirà forse che questo spirito non è in fondo che una certa forma ed una semplice maniera di essere dell'ente nazionale. Se si concede che è una forma essenziale ed una maniera di essere necessaria, questo è già molto, perchè ciò importa che di essa non si può fare a meno. Ma poi, quando si crede che la forma e il contenuto di un essere siano elementi diversi, indipendenti o indifferenti, che possano separarsi e andare l'uno senza dell'altro, ciò è perchè si considerano le cose in modo irrazionale. Nell'idea di un essere la forma e la materia si compenetrano per siffatta guisa che sono inseparabili. Data la forma è data anche la materia, e, viceversa, data la materia è data anche la forma. E togliendo la forma, la materia si decompone, si mescola e si confonde. La materia del sangue sta in rapporto con quella della luce; ma ciò che le distingue è la forma. Voglio dire ch'è mercè la forma che la materia vien trasformata. Sotto la forma del sangue, la materia non è più la materia della luce; da

questa si diversifica, poichè diviene materia sanguigna. Lo stesso accade dello spirito nazionale.

Lo spirito nazionale è forma e materia dell'organismo sociale, o, in altre parole, è un'energia che fa l'energia dell'individuo, e quanto più questo si lascia da quello penetrare, e tanto più sente in sè aumentare la sua potenza. Lo spirito nazionale è una forza reale, che si aggiunge a noi individui, che ci anima e ci fa essere quello che siamo. Onde tratti fuori dall'azione, dall'atmosfera di questa forza, non saremmo più gli stessi individui; anzi, soppressa questa forza, si sopprimerebbe l'individuo stesso in quanto vero individuo, vale a dire, in quanto ente socievole e razionale. Egli è in ispecie nei momenti critici della vita nazionale che noi ci accorgiamo in modo quasi sensibile dell'esistenza di questa intima unità, che tutti ci pervade; ed è allora che ci sentiamo benanche maggiormente legati a questa vita comune. Perchè, se questo principio di unità è come la luce che c'illumina e ci guida, e in cui son fissi gli occhi della nazione, è naturale, che quando tal principio è scosso, quando tal luce minaccia offuscarsi, noi accusiamo un'intima debolezza ed uno spossamento profondo. È una parte, e la parte migliore di noi medesimi, che sentiamo mancarci; è, cioè, questo spirito nel quale siamo e ci muoviamo, vivendo vita comune, e senza il quale, poichè non rimangono allora che l'interesse e il volere individuali, l'organismo sociale non può sussistere o si discioglie. Havvi adunque uno spirito nazionale.

Ora, se vi è uno spirito nazionale, esso non può essere che un'idea. Di fatto questo spirito nazionale, per ciò che contiene, in sè riassume e, in qualche modo, trasforma i vari elementi della vita nazionale; per ciò che è uno spirito comune e universale, è un principio, una essenza puramente intelligibile. Questo spirito, è vero, lo sentiamo in noi. Ma questo sentimento, dirò così, empirico, che noi ne abbiamo, n'è solo l'ombra ed un'immagine vaga e indistinta. Non vi ha che il pensiero, e il pensiero sistematico e speculativo, che possa afferrarlo e comprenderlo nel suo essere compiuto e concreto. E se questo spirito è un ente intelligibile, come dicevamo, non può essere che un'idea.

Digitized by Google

Se non che, quando diciamo che havvi lo spirito di una nazione, questa espressione contiene un concetto che trova un certo eco nella nostra mente; mentre così non accade quando diciamo che havvi un' idea nazionale, o che l'idea di ciascheduna nazione in particolare è quella che ne fa lo spirito e, più propriamente, è lo spirito della nazione. In altre parole, noi fino a un certo punto ci persuadiamo come siavi e possa esservi, per esempio, uno spirito francese, e come la storia francese non sia che lo svolgimento successivo di questo spirito, ma non comprendiamo come la storia francese sia un'idea e lo svolgimento di questa idea.

Ciò nondimeno è agevole il riconoscere che, se una nazione ha uno spirito proprio e speciale, ciò che costituisce appunto la nazione, e distingue una nazione da un'altra, questo spirito e l'idea fanno una sola e medesima cosa. Con ciò non si dice che ogni idea è spirito. Quel che si vuol dire si è che vi dev'essere un'idea della nazione, come vi è quella, per esempio, dell'ente organico; e quindi che l'idea della nazione è un'idea *sui generis*, un'idea speciale, come speciali sono le idee di luce, d'animale o d'altro ente qualsiasi, benchè tutte appartengano a un solo e medesimo sistema. Di fatto la parola *spirito*, com'è stata adoperata nel linguaggio della scienza moderna, implica la natura concreta dell'ente spirituale con tutte le sue parti e ne'suoi vari rapporti; per la qual cosa, trattandosi dello spirito di una nazione, essa implica la natura concreta della nazione ovvero quel complesso di principii e di elementi determinati, che informano e costituiscono questo organismo, che chiamiamo *nazione*. Ora questo complesso, questo tutto ordinato e sistematico è la manifestazione di un'idea, o a meglio dire non è che una idea. Perchè è l'idea quella che sola può determinare la necessità delle varie parti, di cui un ente si compone, e la necessità de'loro rapporti. Epperò lo spirito nazionale è l'idea nazionale. Rappresentandoci la cosa in una forma familiare ed empirica, supponiamo che il pensiero di fondare una nazione sorga nella mente di un individuo, come nella mente di un artista sorge il pensiero di fare un'opera d'arte. Questo pensiero dev'essere razionale o, ciò ch'è lo stesso, dev'essere un pensiero sistematico. Il che si-

gnifica che in questo pensiero devono esser compresi e ordinati secondo certe forme e certi rapporti tutti gli elementi che compongono una nazione; forme, rapporti ed elementi non arbitrari nè fortuiti, ma fondati sulla natura delle cose e determinati da una necessità intrinseca. E questa, lo ripeto, è l'idea della nazione.

Se questa idea la chiamiamo *spirito nazionale*, mentre, parlando, per esempio, della pianta, non diciamo lo *spirito* della pianta, ma l'*idea* della pianta; ciò accade perchè qui siamo in una sfera diversa da quella della pianta, e più di tutto perchè nell'idea *nazionale* includiamo il pensiero. Di fatto ciò che distingue un'idea nazionale da un'altra idea è appunto lo spirito, in quanto pensiero. Lo che importa che nella sfera nazionale, muovendoci nello spirito della comunanza, siamo già nella sfera del pensiero, se non del pensiero scientifico e filosofico, almeno di un certo pensiero universale. L'idea nazionale è un'idea nella quale già spunta la coscienza di sè, che comincia, cioè, ad essere e a pensarsi come idea; e pertanto la chiamiamo e possiamo chiamare *spirito nazionale*.

II.

LO SPIRITO NAZIONALE È UN ENTE SISTEMATICO.

Se la nazione ha anch'essa il suo principio o la sua idea, se anch'essa è costituita secondo una certa idea, alla quale noi diamo il nome di spirito nazionale, la nazione deve contenere ciò ch'è nella sua idea, in quella stessa guisa come l'organismo contiene ciò ch'è nell'idea dell'organismo. Ora l'idea o lo spirito nazionale nel sistema universale delle idee è un'idea complessa e sistematica, perchè comprende varî elementi; donde emerge che la nazione è un sistema, ma un sistema speciale, che occupa un posto, un punto determinato nel più vasto sistema dell'universo. E se dell'uomo o dell'individuo è stato detto ch'è un *microcosmo*, ciò a miglior ragione può dirsi della nazione; anzi si può affermare che non vi è ente cui questo attributo si convenga meglio che alla nazione, ec-

cettuato il pensiero; mentre come la nazione e lo spirito nazionale sono superiori all'individuo, così, e lo vedremo altrove,[1] il pensiero, e parlo del pensiero assoluto, è superiore alla nazione e allo spirito nazionale.

In vero, quando noi pensiamo lo spirito, sia lo spirito in generale, sia lo spirito nazionale in particolare, crediamo primieramente che esso rifletta l'intelligenza, o la parte intellettiva di un essere; che sia un ente che può vivere indipendentemente dalla natura, o che, se è collegato con essa, non lo è che in modo estrinseco e accidentale. Ma, rappresentandoci lo spirito nazionale in siffatta guisa, come cioè separato dalla natura, noi lo mutiliamo, e cadiamo così in un'astrazione. Una nazione fuori della natura non è possibile, perchè la natura, come in generale quelle che si dicono condizioni fisiche e esterne, è ad una nazione ciò ch'è il corpo allo spirito dell'individuo. Lo spirito nazionale contiene come parte integrante la natura o, sotto altra forma, nell'idea della nazione è compresa l'idea della natura, perchè fuori della natura e senza la natura la nazione e il suo spirito non potrebbero muoversi, svolgersi ed operare. L'arte del bello, per esempio, che non è già una creazione dell'individuo, ma una delle istituzioni nazionali ed una delle più alte forme dell'esistenza dello spirito nazionale, nel mentre ha per obbietto l'infinito, l'assoluto, l'idea, pure, perchè esista, ha bisogno della natura, e la presuppone; essa esige per la sua realizzazione certe forme sensibili e naturali. Separate lo spirito dalla natura, la parte interna dall'esterna, è come se separaste le fondamenta da tutte le altre parti dell'edificio, ovvero l'anima dal corpo. Benchè le fondamenta siano una parte dell'edificio, pure, arrestandosi alle fondamenta, lungi di avere l'edificio, si ha una semplice possibilità o un'astrazione. Similmente l'anima e il corpo in uno stato di scissura sono due possibilità, due astrazioni, perchè la loro verità e perfezione stanno nella loro unità. E questa unità, che si compie mercè un principio determinato, è un termine superiore più concreto dell'anima e del corpo separatamente presi. Lo stesso dicasi della

[1] Vedi Cap. quinto, *Lo Spirito dell'umanità*.

vita di una nazione. L'idea di questa vita è un essere concreto che contiene anche la natura, cioè, oltre lo spirito e la parte interna, anche l'esterna. Queste due parti si compenetrano invisibilmente ed intimamente. La compenetrazione di questo doppio elemento e il loro sviluppo determinato da varie cause, fra le quali la determinante è appunto l'idea, costituiscono la storia di una nazione.

Da questo punto di veduta della necessità della natura si può dire, che la natura non è meno essenziale nè meno divina dello spirito. E di fatto si può chiamar *divino* tutto quello ch'è conforme alla ragione e in cui penetra la ragione, una scintilla, cioè, della natura divina. Appena però fa bisogno ricordare che la natura è contenuta nell'idea o nello spirito di una nazione come un'idea sta in un'altra idea, non come cioè è in se stessa e al di fuori dello spirito nazionale, ma trasformata dall'essenza propria e dall'azione di questo.

In somma lo spirito nazionale per essere uno spirito concreto, deve abbracciare tutte le parti della vita nazionale. Ciò che costituisce, per esempio, lo spirito francese non è uno spirito che si muove nelle nuvole, ma è lo spirito che si muove entro tutte quelle sfere onde la nazionalità francese si compone. E questa si è fra l'altro costituita in mezzo a certi elementi locali, a certe circostanze esterne. Così fra le tante condizioni esterne noi possiamo, per esempio, noverare la capitale. È facile vedere quanto questo elemento sia essenziale; quanto la capitale, questo strumento materiale, sia necessario alle funzioni dello spirito nazionale e alla esistenza di una nazione. Imperocchè la capitale è la sede centrale del pensiero nazionale, da cui questo si riversa su tutti i punti della circonferenza e gl'irradia. Gl'Inglesi, seguendo il costume dei Romani, la chiamano *la città* per eccellenza. Senza una capitale il pensiero nazionale è sempre incerto, sempre fluttuante, perchè manca il punto in cui s'incarna, si attua e si realizza l'unità della nazione; manca il simbolo e il suggello del pensiero uno e comune onde la nazione dev'essere ispirata. Lo ripeto, adunque, una nazione è un'idea concreta, in cui sono compresi tanto l'elemento intrinseco che l'estrinseco. E si noti, questo vocabolo *estrinseco* non è il più esatto, per-

chè l'estrinseco s'identifica talmente con l'intrinseco, con la vita, cioè, e con gl'interessi della nazione, da divenire esso stesso intrinseco. Per la quale cosa bisogna dire che l'intrinseco e l'estrinseco si compenetrano in quest'unità concreta ch'è la nazione.

Ma oltre la natura, lo spirito nazionale, come or ora lo accennava, contiene e riassume in sè le varie sfere dello spirito, quali l'individuo, la famiglia, le varie associazioni particolari, l'ente giuridico, l'esercito, lo Stato, l'arte, la religione, e perfino la scienza, la quale, tuttochè oltrepassi i confini della vita nazionale, pur presuppone la nazione. Mi limito ad enumerare appena i vari elementi, le varie sfere o istituzioni, di cui una nazione si compone e che sono contenuti nello spirito nazionale. Nè mi fermerò a descriverle e a definirle, perchè questo costituisce l'obbietto della *Filosofia dello Spirito* e più particolarmente della *Filosofia del Diritto.* Di fatto l'obbietto proprio e speciale di questo ramo della scienza consiste nel delineare le varie sfere dell'organismo sociale, nel seguirne lo sviluppo ideale, radice e fondamento del loro sviluppo nel campo dell'esistenza, e, determinando la natura propria di ciascuna, nel definirne per ciò stesso i limiti e i rapporti reciproci. Tale è, per esempio, lo scopo che Platone si è prefisso nella sua *Repubblica.* Egli vuol descrivere l'idea dell'organismo sociale e tracciare le varie parti di questa idea; e pertanto il suo libro, come in altro luogo avemmo occasione di notarlo,[1] non costituisce una filosofia della storia.

Che se, rinchiudendoci ne' limiti del nostro còmpito, non dobbiamo determinare la natura delle varie sfere sociali, è però d'altra parte necessario mostrare come queste varie sfere sviluppandosi si vanno l'una nell'altra avvolgendo sì che riproducano la forma assoluta del sistema e costituiscano nel loro insieme un sistema. A tale uopo basterà portare soltanto la nostra attenzione sopra alcune delle sfere sociali, come, per esempio, l'individuo, la famiglia e lo Stato.

Ora a prima giunta è dato vedere che l'ente sociale in queste tre forme di esistenza, in questi tre momenti non esi-

[1] Vedi Cap. primo, III. *Se la storia è scienza nuova.*

ste nella stessa guisa. Di maniera che io individuo non esisto nella famiglia, come esisto nella mia essenza individuale; nè esisto poi nella famiglia, come esisto nello Stato o nella vita pubblica; appunto perchè questi tre modi di essere costituiscono tre momenti a un tempo identici e diversi di un solo e medesimo sistema. Io individuo sotto un certo aspetto sono lo stesso nella famiglia e nello Stato; ma sotto un altro sono diverso, perchè son collocato in altri rapporti, i quali non sono già io che gli metto, ma gli trovo imposti dalla natura stessa delle cose. In vero nella sfera della famiglia sorgono nuovi interessi, nuovi bisogni, nuovi diritti e nuovi doveri; onde l'individuo si trasforma, non solo in quanto ente morale, ma per rapporto benanche alle condizioni materiali che l'accompagnano e di cui egli è in possesso. Perchè la proprietà, per esempio, nella famiglia riceve diversa appropriazione ed ha altri scopi. Che se dalla sfera della famiglia si passa in quella dello Stato, la posizione cambia di nuovo. Perchè i doveri e i diritti come cittadino non sono quelli che si hanno inverso se stesso o inverso la famiglia. Anche qui, nel rapporto con lo Stato, la stessa proprietà si modifica e si trasforma, perchè è sottoposta al diritto eminente dello Stato, diritto, che si attua nella espropriazione per ragione di pubblica utilità e nella imposizione delle tasse e dei balzelli. Questa serie di trasformazioni prova che l'ente sociale è sottoposto a quella stessa necessità che noi vediamo penetrare dappertutto nell'universo.

Inoltre si può affermare che alla sussistenza della famiglia è necessario l'individuo, come a quella dello Stato sono necessari e l'individuo e la famiglia; onde questi tre momenti, l'individuo, la famiglia e lo Stato, sono tutti e tre necessari e essenziali. Il che è vero. Ma non è vero poi quel che alcuni vogliono dedurne; vale a dire che l'individuo, la famiglia e lo Stato, essendo ugualmente necessari, siano uguali in potenza, in dignità e in intrinseco valore; e che il diritto, per esempio, dell'individuo si faccia equilibrio e contrappeso col diritto dello Stato. Lo Stato ha un'entità propria che racchiude e comprende nella sua unità l'individuo e la famiglia. Al potere legislativo, per esempio, sottostà l'individuo come la famiglia. Quindi come la famiglia contiene l'individuo e gli

è superiore; nella stessa guisa lo Stato contiene l'individuo e la famiglia, e per la sua propria costituzione e per una necessità intrinseca è loro superiore. Ciò mostra che nell'ente sociale, come in ogni altro ente sistematico, le varie sfere si avviluppano l'una nell'altra e quasi si duplicano, riproducendosi le inferiori nelle superiori, ma combinate con la natura propria della sfera nella quale si riproducono.

Dalle cose che precedono emerge chiara primieramente l'esistenza dello spirito nazionale. Se non ci convinciamo perfettamente di questo principio, che al disopra dell'individuo, degl'interessi e de'rapporti individuali e, dirò così, dell'essenza dell'individuo vi è l'essenza della nazione, la filosofia della storia è resa impossibile. Perchè, se non vi è uno spirito nazionale, non vi è unità e non vi è nazione. Quest'unità non può essere negl'individui nè nell'accozzamento degl'individui. L'unità nazionale e sistematica dell'ente sociale non può essere che un principio superiore, che penetra nell'individuo come in tutte le altre sfere sociali. Ed inoltre deve essere anche chiaro che questo spirito nazionale non è che un'idea; e, essendo un'idea complessa, è per ciò stesso un ente sistematico ovvero un sistema.

III.

LO STATO È IL RAPPRESENTANTE DELLO SPIRITO NAZIONALE.

Adunque l'ente nazionale o sociale è un ente sistematico. Ciò implica la necessità d'un elemento, d'una sfera, di un punto superiore ad ogni altra sfera e ad ogni altro elemento dell'organismo sociale, ch'è anche il principio determinante del sistema. Tal'è di fatto la necessità che s'impone ad ogni ente complesso e sistematico, fosse pure il cristallo, il minerale, la pianta o l'animale. Esaminando la costituzione di questi enti si trova in essi un elemento supremo e determinante, cui tutti gli altri sono subordinati. Ora l'elemento supremo e determinante dell'organismo sociale è lo Stato.

Lo Stato non è il semplice aggregato o la risultante de' vari elementi sociali; ma è un ente uno e indivisibile, che ha una natura propria, indipendente e, come dicevamo, superiore alle varie parti dell'organismo sociale, appunto perchè tutte in sè le abbraccia e le avviluppa. Esso è come il centro della nazione, in cui tutti i punti della circonferenza vanno ad incontrarsi. E però quando questo principio riceve nuova forza e nuova vita, la società anch'essa si sente animata da vita e da forze novelle; e quando per contrario esso è fiacco, decade e si scompone, anche la nazione si sente fiacca e si scompone. Scosso in vero il centro, la circonferenza non può non esserne scossa di rimbalzo. Di qui si fa ancor più evidente quel che abbiamo poc'anzi accennato, come cioè e quanto falsa sia l'equiparazione de' diritti dello Stato e dell'individuo. Certo l'individuo ha i suoi diritti, che lo Stato ha il debito di rispettare non solo, ma di proteggere altresì e di promuovere. Ma lo Stato ha un'essenza propria e quindi diritti propri che l'individuo non ha, al pari dell'insegnante che ha il diritto d'insegnare o dell'uomo politico che ha il diritto di governare. Havvi un organismo composto d'individui, di famiglie, di classi, in una parola, di varie parti, le quali, appunto perchè son parti, hanno bisogno di un pensiero uno che tutte le penetri, le armonizzi e le tenga insieme. Avvegnachè una parte esista nel tutto, e non esista nè possa esistere fuori del tutto. Ora questo pensiero uno è lo Stato. Ecco perchè l'individuo e la famiglia, se da un lato sono momenti necessari, sono da un altro subordinati alla vita dello Stato. Che i fini dello Stato e quelli dell'individuo e della famiglia vadan d'accordo, e vi sarà armonia; benchè un accordo continuo, perenne e perfetto sia impossibile, appunto perchè vi è la dialettica. Ma quando l'accordo vien meno, nasce il dissidio, l'antagonismo, la lotta, e allora i fini dell'individuo e della famiglia sono subordinati a quelli dello Stato. E di qui apparisce inoltre quanto vadano errati coloro i quali oggidì pretendono che il bene e la felicità dell'individuo debbano esser posti al di sopra del bene e della felicità dello Stato. Innanzi tutto il bene e la felicità sono parole che bisognerebbe determinare. Ad ogni modo, l'individuo non può che

partecipare al bene del tutto; e se il tutto non è atto a generare e spandere il bene, l'individuo non avrà dove attingerne, la fonte comune, donde il bene scaturisce e può solo scaturire, essendo isterilita. Ma poi, anche ammettendo che l'obbietto della vita sociale sia la felicità, come volgarmente viene intesa, questa è la felicità non dell'individuo, ma del tutto che si riassume e si concentra nello Stato. Lo Stato è la ragione dell'ente sociale, ed è esso che distribuisce a ciascun individuo, a ciascuna sfera sociale quella parte di felicità cui ha diritto, secondo la propria di lei natura; e così l'ordine, la proporzione e l'armonia nel tutto si rendono possibili. Queste strane pretensioni si affacciano, perchè non si procede sistematicamente. Solo procedendo sistematicamente si vede che nell'organismo sociale vi sono varie sfere, delle quali ciascuna si muove entro certi limiti, ed ha perciò diritti e relazioni proprie, che non sono e non possono essere in un'altra sfera; onde, ammeno di sconvolgere la natura delle cose e di rovesciare e distruggere la società, non si possono attribuire ad una sfera diritti che non le appartengono.

Lo Stato però non è questo pensiero uno, questo principio di unità della nazione, se non a condizione di essere in possesso di una certa organizzazione, ovvero di realizzarsi, di prender corpo in una certa forma politica e governativa. Di fatto una forma politica in generale è un momento necessario nella vita di una nazione. Non bisogna farsi trarre in inganno dalla parola *forma*, la quale parrebbe volesse significare qualcosa d'indifferente al contenuto. E quanto alle forme politiche in ispecialità codesta apparenza sembra che trovi una conferma in questo fatto, che le forme politiche cambiano, senza che le nazioni si disciolgano. La qual cosa è vera in un certo senso, ma non in un senso assoluto. Che una nazione possa trasformarsi ed esser governata da varie forme politiche, è un fatto, e come tale non si può contestarlo. Ma è un fatto che si spiega facilmente; in quanto le nazioni, sviluppandosi, sentono modificati i loro interessi e i loro bisogni, e queste modificazioni inducono la necessità di cambiare la forma politica. Questo però non implica che la forma politica non sia un momento essenziale nella vita di una nazione. Pro-

Digitized by Google

viamoci a sopprimere con l'immaginazione ogni forma politica, ogni forma di governo e di reggimento, e la nazione, non potendo lo Stato realizzarsi e funzionare, si dissolve e scompone. Ciò mostra che, qualunque sia la forma politica, è mercè sua che lo Stato può attuare e rappresentare in un dato momento l'unità della nazione. All'una forma può l'altra sottentrare, ma una ve ne ha da essere.

Qui si fa innanzi la questione intorno alle varie forme politiche per sapere quale sia la più perfetta e la meglio atta a lasciare più libero il campo alla esplicazione de' moltiplici bisogni e alla soddisfazione de' vari interessi nazionali. Se dovessimo esaminare la questione, arriveremmo a questa conclusione. Che mentre in tesi generale si deve ammettere che i governi liberi, e soprattutto il rappresentativo, attuano e rappresentano più fedelmente e più largamente il pensiero nazionale; non per tanto questo principio generale può subire varie restrizioni determinate dal tempo, dalle circostanze locali e dal grado di civiltà e di svolgimento da una nazione raggiunto. Perchè ciò ch'è vero ed utile in un dato momento per un tale popolo, non lo è per tutti gli altri. Il governo rappresentativo suppone forme di civiltà molto sviluppate in una nazione, perchè possa allignarvi e convenevolmente funzionarvi; e però non è vero che questa forma di governo convenga a tutte le nazioni. Vi sono condizioni sociali in cui il governo di un solo, la monarchia, — che non si deve in nessun modo confondere col dispotismo e con la tirannia, che sono negazione di ogni governo — è più opportuna e più conveniente del governo rappresentativo. Vi sono inoltre momenti, i momenti difficili e pericolosi per una nazione, nei quali il potere vuol essere accentrato nelle mani di pochi o di un solo. Di questa verità sono frequenti i riscontri nel campo dei fatti ad ogni epoca della storia. Roma, la Francia ce ne offrono degli esempi. In questi ultimi anni l'Unione Americana fu in pericolo di scindersi e scomporsi. Essa sentì come per istinto che, a sfuggire un tanto pericolo, doveva concentrare, raccogliere le forze e il volere della nazione nel potere centrale, ed il Presidente della repubblica fu investito di un potere quasi assoluto. Non si può dunque stabilire per massima che una forma politica sia confacente

a tutte le nazioni; anzi si può dire, che per la ragione appunto che in un dato momento una forma politica si adatta ad una nazione, non può nel momento stesso appropriarsi ad un' altra che versi in condizioni diverse. Del resto altrove avremo occasione di trattare in modo più largo questa questione, ed allora vedremo più chiaramente che la costituzione politica di un paese non è il risultato di una scelta deliberata, ma dev' essere il prodotto spontaneo del genio del popolo e dello stato e dei bisogni del suo spirito. [1]

Per ora il punto che dovevamo mettere in luce, e che ci sembra abbastanza chiarito è, che lo Stato, perchè sia lo Stato, dev'essere in possesso di una forma politica, poco importa che sia l'una piuttosto che l'altra. In una monarchia sarà il monarca che rappresenta l'unità dello Stato, mentre ne' governi liberi questa unità sarà rappresentata da' poteri costituzionali.

Se tale è la natura e l'essenza propria dello Stato, quale noi l'abbiamo definita, se cioè lo Stato è il centro e l'unità della nazione, è necessità ammettere che lo Stato è l'organo più proprio e il più alto rappresentante dello spirito o dell'idea nazionale. [2] E per tanto si deve dire che una nazione non entra nella storia che per lo Stato.

Quando diciamo che le nazioni formano l'obbietto proprio e speciale della filosofia della storia, sorge il bisogno di sapere per qual lato e sotto quale aspetto una nazione entra nella storia. Si potrebbe dire che la nazione intera entra nella storia, perchè la nazione è un tutto che non si può scomporre. E ciò è vero. Ma primieramente, considerando la cosa in questa guisa, non si vede, come le nazioni unite e combinate fra loro possano costituire la storia con le sue varietà e le sue differenze. Inoltre, dire che la nazione intera entra nella storia, significa che essa non vi entra sparpagliata, frammentizzata ne' vari elementi di cui si compone, ma in quanto questi vari elementi costituiscono un insieme, un organismo, e si

[1] Vedi Cap. ottavo, IV. *Delle origini proprie della storia. F). La forma politica.*

[2] Vedi Hegel, op. cit., pag. 47 e seguenti, e pag. 60.

riassumono tutti in un principio di unità. Ciò è chiaro, perchè, per esempio, l'individuo e la famiglia non entrano direttamente nella storia, ma solo, a dir così, in quanto atomi che si trovano fusi nell'unità nazionale. Se dunque una nazione non può penetrare nella storia che in quanto totalità, in quanto unità complessa e sistematica e, in altre parole, in quanto unificata nello spirito nazionale; e se oltre il Governo o lo Stato non havvi altro principio, altra sfera della vita sociale che possa rappresentare questa unità e questo spirito — lo rappresenta più o meno, ma lo rappresenta — è evidente ch'è per lo Stato che una nazione entra nella storia.

Seguendo il moto della storia ed esaminandone gli avvenimenti più importanti, questa verità ci spiega il perchè un bisogno, un'idea, uno spirito nuovo, per quanto vero profondo e razionale sia, fino a che non è divenuto un bisogno, un'idea nazionale, e fino a che non si è incarnato nella nazione, è un bisogno impotente, inefficace, senza vitalità, ed è come un seme che rimane infecondo ed isterilisce per mancanza di un suolo atto a riceverlo e a farlo sviluppare. Affinchè l'idea divenga nazionale, bisogna che sia ammessa dalla nazione ed ammessa sotto una forma determinata. Ed in altre parole, perchè essa abbia una vita reale ed efficace e penetri tutta la nazione, dev'essere riconosciuta dallo Stato ed incarnarsi nello Stato. Similmente un movimento storico può partire dall'individuo, anzi le più volte, se non sempre, parte dall'individuo, ed è la minoranza che provoca le rivoluzioni nella storia. Ma perchè il nuovo spirito ch'esso porta in seno, da vago ed astratto qual'è, diventi concreto e determinato, bisogna che raggiunga le alte sfere sociali, ed, in una parola, bisogna che raggiunga la sfera ove si muove lo Stato, appunto perchè lo Stato — non importa, lo ripetiamo, quale sia la sua forma politica — è il più alto rappresentante ed il rappresentante uno e indivisibile dello spirito di una nazione.

A meglio chiarire questo punto facciamo uso di qualche esempio. Nella sfera chimica supponiamo due corpi, un alcali e un acido, i quali sono l'uno in presenza dell'altro. Finchè l'alcali e l'acido non si mescolano, la funzione, la sfera, l'idea chimica è una semplice possibilità: l'idea è nel

momento della sua possibilità, ma non è l'idea vera, concreta e realizzata. Questo esempio si può applicare ad altri fatti. Il vero generale e il vero esercito non sono tali che sul campo di battaglia, perchè l'esercito e il generale son fatti per combattere e, solo combattendo, attuano l'idea che rappresentano. Prima di attuare l'idea possono ben essere e sono elementi possibili dell'idea, ma non sono l'idea concreta. Ora lo stesso accade nella società. Un'idea sorge in una nazione: finchè questa idea non è riconosciuta ed accettata dallo Stato; finchè non si è incarnata nello Stato, essa non passa nella storia, non è un'idea storica, manca cioè di quel carattere determinante che fa di essa un principio vero, reale e concreto, e che le dà la pienezza della sua natura.

Questo è un criterio storico assoluto, a tal segno che, se non si ammette che un'idea, per raggiungere la sua esistenza vera e concreta, deve incarnarsi nello Stato, non si spiega il movimento della storia, nè il perchè vi siano nazioni storiche e nazioni non storiche.

Nazioni Storiche e non Storiche

In vero le nazioni storiche son quelle precisamente nelle quali s'incarna lo spirito del mondo; e per tanto esse hanno il diritto e il dovere di governare non solo se stesse, ma anche le altre nazioni. Si governa in varie guise, sia intellettualmente sia materialmente; benchè debba dirsi, che queste due forme di governo si danno la mano e vanno unite; mentre le grandi nazioni non son grandi che vincendola sulle altre nelle arti della pace come in quelle della guerra; e oltreacciò perchè lo spirito di una nazione si manifesta e deve manifestarsi nelle varie sfere di cui si compone. Che se da un altro lato vi sono nazioni non storiche, e che per dir così sono al di fuori della storia, ciò accade appunto perchè vi sono nazioni in cui lo spirito del mondo non s'incarna. Di certo si può ammettere che in seno a queste nazioni vi sono individui, nella cui coscienza si manifesta e si muove il nuovo spirito, lo spirito vivente della storia. Ma perciò che questo spirito non ha raggiunto la sfera dello Stato, nè si è dello Stato impadronito, esso non ha potuto mostrarsi che in una forma vaga, astratta e indeterminata, non ha avuto la forza di muovere la nazione, e questa non si è sollevata a quel grado di civiltà

e di sviluppo che costituisce l'importanza, il valore storico di una nazione. Ecco dunque ove sta la vera radice del dualismo: l'incarnarsi o no nello Stato del nuovo spirito è ciò che dà ad una nazione un carattere, una natura storica o gliela toglie.

Così si ammette che la rivoluzione francese ha un valore mondiale; mentre gli effetti di questo gran fatto si vanno ogni dì più realizzando, e non vi è nazione che non ne abbia provato e non ne provi l'influsso. Si può intanto domandare, perchè l'idea rivoluzionaria, in fondo alla quale vi è sempre il rinnovamento dello spirito, comecchè non esente da ogni errore ed esagerazione — ciò ch'è affatto naturale, non essendo l'idea storica che un'idea imperfetta, e non potendo perciò il perfetto equilibrio dell'idea realizzarsi nella vita nazionale o storica — perchè, dico, l'idea rivoluzionaria di libertà, di potenza, di gloria, di spirito militare si svolse e prese corpo e vita in Francia? Appunto perchè in Francia giunse a incarnarsi nello Stato. S'incarnò nella Costituente, nella Convenzione ed anche, a suo modo, nell'Impero, mentre la gloria militare di questo, il suo desiderio di conquista per diffondere la civiltà negli altri paesi erano conseguenze dei principii della rivoluzione. Se quell'idea non si fosse incarnata nello Stato, sarebbe morta nella culla e non avrebbe prodotto i grandi effetti che produsse e va tuttora producendo, rinnovando per tal forma il mondo e lo spirito moderno, almeno nella sfera dell'azione e della politica. Un processo identico si può verificare in tutti i grandi fatti storici e umanitari. Tra gli altri, nell'avvenimento del Cristianesimo e nel movimento protestante, al quale ultimo massimamente andiamo debitori del rinnovamento dello spirito moderno nella sfera del pensiero.

IV.

INDIVIDUI STORICI. [1]

Ben diverso dal concetto che noi ci siamo sin qui formato e, procedendo oltre, dovremo formarci ancor meglio della storia,

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 37 e seguenti.

è quello che se ne forma la coscienza irriflessa e volgare, voglio dire, il pensiero non scientifico e che non si è elevato all'altezza del pensiero filosofico. Invano si parla d'idea della storia e d'idea nazionale — dell'una come principio della storia in generale, dell'altra come principio della storia delle varie nazioni in particolare — allo storico propriamente detto e all'uomo politico. Questi due pensieri, il politico e lo storico, affini tra loro, in quanto considerano la storia a un dipresso alla guisa stessa — onde tra gli storici più celebrati s'incontrano gli uomini politici più eminenti — questi due pensieri, dico, o non vogliono vedere nella storia che il giuoco e l'azione degl'interessi, o credono che sono gl'individui quelli che ad arbitrio fanno e governano la storia delle varie nazioni, e perciò stesso la storia universale. Esaminando però questi concetti dello storico e dell'uomo politico non è difficile riconoscere che essi, lungi di trovarsi, come sembra a primo aspetto, in opposizione con noi, si muovono nello stesso punto di vista in cui noi ci muoviamo; se non che ci si muovono inconsapevolmente e soventi volte anche negandolo.

E primieramente quando l'uomo politico o lo storico parla d'interessi, ne parla in modo indeterminato, senza cioè dire cosa intenda per interessi. Ma egli è certo che gl'interessi di cui vuol parlare, sono quelli della nazione. Perchè un uomo politico non può porsi al di fuori di questi, e quindi egli non può e non deve mirare direttamente all'interesse ed al bene dell'individuo o della famiglia, o tutt'al più deve mirarvi solo in quanto sono parti della nazione. E noi abbiamo già veduto che l'interesse generale non è l'interesse di nessuno ma di tutti, ed è precisamente perchè non è l'interesse di alcuno in particolare che esso può essere l'interesse di tutti, e che tutti sotto varie forme e in diversa misura possono parteciparvi. Ora questo interesse generale ha il suo fondamento appunto nello spirito nazionale, anzi con lo spirito nazionale si confonde, perchè è un certo principio comune e ideale, che penetra in ciascuna parte e che unisce le varie parti del tutto. Ebbene, se è vero, che l'uomo politico deve avere in vista e soddisfare l'interesse generale, ciò vuol dire che egli, mirando e soddisfacendo a questo interesse,

non mira e non soddisfa che alle esigenze dello spirito nazionale. L'uomo politico, come colui che non si eleva alla sfera della scienza, non è consapevole di questo spirito; ma non è perciò meno da esso ch'egli riceve la spinta e la direzione; e più cerca svilupparlo e realizzarlo, e più egli appaga e soddisfa i bisogni della nazione.

Quanto poi agl'individui, è un'illusione il credere che siano essi che, ispirati e diretti dal loro arbitrio soggettivo e puramente individuale, fanno la storia. Egli è pur vero che vi sono individui storici, e che la storia di una nazione talvolta si concentra nella vita di pochi individui. Ma ciò non vuol dire che siano essi che fanno la storia. Gl'individui non sono l'obbietto della storia che in quanto rappresentano la nazione e lo spirito nazionale. Questo spirito s'incarna e si manifesta in essi, ed essi diventano strumenti di questo spirito; e pertanto sono individualità storiche. Gl'individui, come tali in generale, ripetono la loro forza dalla nazione, dalla partecipazione cioè ad una vita e ad uno spirito comuni. Ciò è vero viemaggiormente, anzi è vero in un senso eminente, nel rapporto delle grandi individualità. L'uomo non è grande come mero individuo sensibile, immediato e dirò così egoista: al contrario, per esser grande deve appunto astrarre e abdicare a siffatta individualità, e più se ne allontana e vi rinunzia e più cresce in grandezza ed importanza. Ecco perchè, guardando ad una di queste individualità storiche, per grande che sia, noi la vediamo come fatalmente congiunta con quell'ambiente politico e sociale, con quelle circostanze di luoghi e di tempi, nel cui mezzo è sorta. Togliete un individuo da questo mezzo, separatelo da quello spirito ch'egli si è assimilato ed appropriato, ed egli non è più che un uomo comune e volgare. Così togliete Cesare e Napoleone da quell'ambiente ove nacquero, si svolsero ed operarono, e la loro potenza e grandezza sarebbero venute meno, anzi non sarebbero state. Difficilmente l'uomo politico vuol riconoscere che un individuo non è storico che in quanto è l'organo dello spirito nazionale; perchè l'imperio, la potenza e l'alta posizione non son sempre i più adatti a rischiarare la mente e rivelare la verità; ma tale è il fatto e tale è la necessità.

Del resto è agevole riconoscere come la repugnanza dell'uomo politico ad ammettere questa verità sia una conseguenza del falso concetto che siamo inclinati a formarci dell'individuo, perchè crediamo che l'individualità stia nell'esclusione della universalità. Ma l'individuo sviluppato e concreto, il vero individuo, contiene il particolare e l'universale. L'individuo che esclude l'universale è il fanciullo che nasce; ma la sua è un'individualità meno tale, è un'individualità in germe e in potenza, perchè la ragione in lui non si è sviluppata. E non per tanto anche nascendo, noi cominciamo già ad essere noi e la società in seno alla quale nasciamo e ci sviluppiamo. Il fanciullo, nella cui mente i parenti e i precettori fanno penetrare e svolgono sì gran numero di bisogni e d'idee, va spogliandosi e abdicando a quella sua individualità astratta e vuota per assumere grado a grado quella che all'universalità lo ricongiunge. Ed egli entra già in possesso di una certa universalità mediante la sensibilità. Imperocchè, sentendo, sente in qualche modo l'universo; onde nel sentire non è più un *io*, ma un *non-io*. Si può dire di fatto che l'individuo se ne va e quasi si dissolve già all'ingresso della vita umana e in su quel limite primo e indistinto che ancora alla natura lo connette. Ma quando da questo limite si passa al limite opposto, all'estremo limite della vita umana, quando cioè l'uomo si eleva alla sfera dell'intelligenza, della ragione, ch'è la sfera dell'infinito, dell'assoluto e dell'unità dell'universo, allora l'individuo scomparisce del tutto, perchè in questa sfera l'individuale e l'universale, il subbietto e l'obbietto, si compenetrano e diventano indivisibili. Adunque non bisogna rappresentarsi le grandi individualità, sia nella sfera del pensiero sia in quella dell'azione, come atomi che escludono l'universale; ma invece come enti che a preferenza di altri rappresentano più compiutamente l'universale. Per la qual cosa, lo ripetiamo, solo a condizione di rappresentare lo spirito di una nazione è dato agl'individui esercitare un'azione efficace e durevole sulle nazioni; e solo a questa condizione essi sono individui veramente storici e fanno parte della storia.

Ma se tale è il fatto, e se non si può nè si deve ammet-

tere che sia un fatto fortuito e accidentale, resta allora a sapere quale ne sia la ragione e la intrinseca necessità, perchè, cioè, e come avvenga che lo spirito di una nazione abbia bisogno d'incarnarsi e di manifestarsi mediante uno o pochi individui.

A questo quesito non si può rispondere se non abbiamo un concetto chiaro dell'essere delle cose, e se non siamo persuasi di questo, che essere ed essere sistematicamente sono una sola e medesima cosa, vale a dire, che non havvi essere che possa esistere al di fuori del sistema, e che quindi non sia parte del sistema universale delle cose, anzi non sia esso stesso un sistema.

Ed in vero, comprendendo questo punto, noi comprenderemo come una nazione, essendo un sistema, deve necessariamente sottostare alle leggi assolute del sistema. In ogni sistema vi dev'essere un doppio elemento, un elemento universale e un elemento individuale, ovvero vi debbono essere certi elementi particolari o comuni e generici, i quali si trovano riassunti e unificati in un certo elemento individuale. Questo duplice elemento è inseparabile, onde, tolto l'uno o l'altro, non si ha più l'essere sistematico nè il sistema. Di modo che il vero non è nè nell'elemento universale, nè nell'individuale, ma nella loro unità, cioè a dire, nell'idea concreta dell'essere. Quello che ci trae in inganno è la parola *individuale*. Noi pensiamo che l'elemento individuale sia un elemento senza rapporti e senza concretezza. Al contrario, esso è l'elemento più concreto e più pieno, precisamente perchè costituisce quel punto culminante, nel quale si trovano sintetizzati, riassunti e unificati i vari rapporti e i vari elementi che un essere comprende. In ogni essere, nel triangolo come nella pianta, come nell'animale, ovunque, in una parola, noi troviamo la stessa legge.

Così, per chiarire questo pensiero con un esempio, havvi l'idea o se si vuole l'essenza dell'esercito, il che significa esservi una necessità ideale, una necessità altrettanto assoluta nella composizione di un esercito, quanto quella che interviene nella composizione del triangolo o dell'organismo. Non bisogna di fatto credere che l'esercito sia un elemento acciden-

tale nella vita di una nazione. Data una nazione e dati i suoi rapporti interni ed esterni, l'esercito è una delle istituzioni necessarie della vita sociale. Ora nell'esercito vi sono gl'individui o i soldati, i quali ne costituiscono l'elemento generico e universale, una certa materia indeterminata, non solo pel numero ma anche per la qualità. La sola agglomerazione degl'individui non basta per creare l'esercito. Occorre un certo ordine, un certo congiungimento di questi atomi, perchè l'esercito possa esistere. Qual'è l'altro elemento, che, intervenendo nella composizione dell'esercito, vi fa penetrare la regola, la disciplina, la coesione e assegna agli atomi una forma razionale? È quello che noi chiamiamo il *generale*. È il generale che rappresenta la ragione ovvero questa forma razionale dell'esercito; ed è nel generale, nella mente o nell'idea del generale che sono comprese e unificate tutte le parti dell'esercito. Ma il generale è appunto l'elemento individuale dell'esercito. Adunque finchè lo spirito indeterminato dell'esercito non si è unificato nel pensiero del generale, finchè il nesso tra l'elemento universale e l'elemento individuale non si è realizzato, l'esercito non è un sistema, anzi non può esistere. [1]

Ebbene, in una nazione campeggia la stessa necessità. Una nazione, essendo un organismo, non può essere senza la coesistenza ed il connubio del doppio elemento, l'universale

[1] Potrà a taluno sembrare che quel che dicesi dell'esercito non sia vero di altre cose, per esempio, del triangolo. Perchè, si opporrà forse, non havvi nel triangolo questo elemento individuale, che risponde alla funzione e all'importanza del generale nell'esercito; e che perciò questa legge, per cui l'elemento universale o il particolare deve nell'individuale riassumersi, non è poi una legge assoluta del sistema, come noi pretendiamo. Ma considerando l'idea del triangolo, chiaro apparisce che anche in esso havvi da un lato l'elemento universale e dall'altro l'elemento individuale. L'elemento universale sono lo spazio, le linee, ec., perchè lo spazio e le linee sono elementi generici, che non appartengono in proprio al triangolo ma anche al quadrato, al cerchio ec. L'elemento individuale poi è quella forma, quella *entelechia*, secondo l'espressione di Aristotele, che impadronendosi de' vari elementi generici o particolari, gl'individualizza, e fa questo essere uno e indivisibile ch'è il triangolo. Queste stesse considerazioni possono applicarsi alla pianta, all'animale e ad ogni ente in generale.

e l'individuale; e perchè l'idea, la natura intera della nazione possa svilupparsi compiutamente, bisogna che comprenda l'uno e l'altro elemento. E per di più da questa stessa necessità si ricava l'altra conseguenza, che una nazione, nella quale l'elemento universale non si concentra nell'elemento individuale e non viene unificato, è una nazione incompiuta, è, come diremmo noi, un'astrazione.

Bene in vero considerando il rapporto di quei due elementi, si vede che l'elemento individuale è quello che meglio rappresenta la coscienza della nazione. Un esempio che faciliti l'intelligenza di questo pensiero, lo troviamo similmente nel rapporto e nella differenza che passa tra il generale e i soldati. Essi vogliono la cosa stessa: lo scopo cui mirano è lo stesso; ma i mezzi, le disposizioni, le mosse strategiche per raggiungerlo, cioè a dire, la vera coscienza dello scopo è posseduta solo dal generale: il soldato non l'ha, o non ne ha che una coscienza oscura e indistinta. Ora quanto alla nazione primieramente noi abbiamo già mostrato come senza governo non havvi nazione, qualunque d'altronde ne sia la forma, mentre questo è problema indipendente da quello intorno alle forme politiche e gli sovrasta. Abbiamo detto inoltre che il governo rappresenta quello che possiamo chiamare principio organico e disciplinare, in quanto sottomette alla disciplina e al sistema una materia generica e indeterminata; e che il governo riepiloga in sè lo spirito della nazione, come il generale riepiloga lo spirito dell'esercito.[1] Questo vuol dire appunto che il governo vede, intende e pensa quello che la nazione non vede, non intende e non pensa nè può pensare; e che il governo è la coscienza della nazione o, in altri termini, che la nazione giunge alla coscienza di se stessa nel governo. Onde se si togliesse il governo, si toglierebbe ad una nazione la coscienza di sè, e senza la coscienza di sè, essa non potrebbe più esistere come nazione.

Nè si dica poi che con questa teoria noi diamo alla funzione del governo un'azione soverchia e quasi tirannica, riducendo la nazione ad un ente automatico dirimpetto al

[1] Vedi il paragrafo precedente.

governo, e condannandola a sottostare passivamente al volere di questo. Perchè tale non può essere il nostro intendimento. Una seria difficoltà per la mente sta nel cogliere i veri rapporti delle cose, senza esagerare l'importanza nè oltrepassare i limiti delle funzioni di questo o di quell'elemento. I governati, come parte essenziale del tutto, possono e debbono entro certi limiti — limiti, che non è possibile determinare *a priori*, perchè s'inframmettono sempre circostanze speciali e locali che gli spostano e gli fanno variare — debbono, dico, intervenire nella composizione del governo. Ma come regola assoluta si deve ammettere che una nazione giunge alla coscienza di se stessa nel governo. Quando la coscienza incerta e indefinita della nazione non ha raggiunto questo punto culminante dell'esistenza, essa non è quel che dev'essere, non è una nazione.

È chiaro inoltre che il governo in una nazione rappresenta appunto l'elemento individuale. Ora questo fa sì che in qualunque società, sia anche la più democratica, il governo s'incarna sempre e deve necessariamente incarnarsi in pochi individui. Di fatto la legge e la legislazione che costituisce la forma suprema sotto la quale si esplica il potere dello Stato o del governo, è la voce e la coscienza di tutti, ma una voce e una coscienza, che è parlata, ed è manifestata da'pochi. Si dirà che altra volta presso alcuni popoli le leggi si facevano in piazza da tutto il popolo assembrato. Non ignoro il fatto: questa però era piuttosto un'apparenza, mentre in fondo eran sempre i pochi che le facevano. Ad ogni modo nelle società odierne, anche democratiche, il potere legislativo è nelle mani di un solo o di pochi; e se anche questi pochi facitori di leggi sono eletti dai più, ciò non dice che sia l'elettore che faccia la legge. Accade per una ragione identica, che il ministro della giustizia, per esempio, è un elemento essenziale, perchè la giustizia possa essere amministrata. Che se noi siam soliti in certi casi ripetere che non vi sono uomini, ciò segue precisamente perchè, mancando le individualità, noi sentiamo che manca al pensiero e ai bisogni nazionali una mente direttiva. Ed ecco come la conclusione ultima, cui dovevamo giungere, perchè fondata sulla necessità logica del sistema, è questa,

che l'individuo ovvero pochi individui sono quelli che rappresentano la nazione nel governo.[1]

Ma da un altro lato se è vero che gl'individui rappresentano la nazione e lo spirito nazionale; se è vero inoltre che l'individuo o gl'individui non sono quel che sono che per questo incarnarsi in essi dello spirito nazionale, onde non si fan grandi che della grandezza di questo spirito, noi dobbiamo arrivare a quest'altra conclusione, che, mentre gl'individui rappresentano la nazione, per ciò stesso, se si toglie la nazione, gl'individui non son più quel che sono. Onde se la nazione è fiacca, cade o decade, gl'individui, le grandi individualità decadono o scompariscono con essa. Avvegnachè la grandezza del generale è intimamente legata alla grandezza dello spirito che anima l'esercito. E un gran guerriero o un gran generale non può sorgere che presso una nazione guerriera e di spirito bellicoso; appunto perchè un generale non può esser grande che riassumendo e concentrando in sè lo spirito guerriero della nazione. Noi diciamo comunemente che vi è la *tradizione*. E atteniamoci di fatto alla tradizione; mentre, se non è essa veramente la sorgente originaria, è una certa sorgente dei grandi uomini e delle grandi cose. Le grandi cose, i grandi uomini, sono il prodotto del lavorìo e dello sviluppo secolare della nazione. Nella Grecia Alessandro viene ultimo come la generazione e il risultato dello spirito militare della Grecia intera. La rivoluzione francese è grande anche dal punto di vista militare, perchè genera il più gran capitano de' tempi nostri. Ma anche questo gran capitano venne preparato e nudrito dallo spirito della nazione. Applicando ciò all'uomo politico, vedremo, che l'uomo politico non è grande che perchè e in quanto la sua esistenza si connette a quella di un gran popolo, capace di propositi arditi e virili, di generose e grandi azioni e di gesta clamorose, del quale egli è lo strumento attivo e il rappresentante. Fa d'uopo adunque non perder mai di vista che le grandi individualità, che rappresentano la storia, non possono sorgere che presso le grandi nazioni. Vi vuole la tradi-

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 53 e seguenti.

zione, che mentre alimenta e educa l'individuo, vien da questo non pure continuata e perpetuata, ma per dippiù aumentata, estesa e fortificata. Fuori di questo ambiente i lampi del genio o sono impossibili o sterili e infruttiferi. In questo ambiente in vece l'individuo, sviluppandosi e disciplinandosi, può sfolgorare in tutta la sua vivacità e possanza. Ecco la condizione de' grandi fatti in tutte le sfere della vita sociale.

Adunque l'elemento individuale e l'elemento universale e generico sono talmente collegati nella vita di una nazione che l'uno non può andar senza dell'altro; che anzi l'uno dà la misura e il criterio della forza e dell'energia dell'altro, e reciprocamente. Essi sono come due pianeti, di cui l'uno attira e l'altro è attirato; senza che però quest'ultimo a sua volta non attiri il primo.

V.

UNA NAZIONE DEVE RAPPRESENTARE UN'IDEA SPECIALE.

L'intendimento, che nel mentre percepisce il generale e una certa unità, non sa dividere nè unire convenevolmente gli esseri, e quindi non vede nelle cose la differenza e l'identità, ma soltanto l'identità o soltanto la differenza, quando si rivolge a considerare la storia, applicando il suo criterio, talvolta dice, afferma o ci fa pensare, che la vita delle varie nazioni è essenzialmente diversa; e tal'altra, ch'è essenzialmente la stessa e identica. Ci sarà agevole riconoscere, che quando per avventura si ammettesse codesto criterio, la storia e la scienza della storia non sarebbero possibili. Perchè nella prima ipotesi, quando cioè si afferma, che le storie delle varie nazioni sono essenzialmente diverse, la storia non sarebbe più un'opera razionale e sistematica, costruita sopra un disegno uno e assoluto, ma l'accozzamento, l'urto o la successione fortuita di atomi e di parti staccate ed estravaganti. Nella seconda ipotesi poi, ch'è la più ordinaria, quando cioè si afferma che le storie delle varie nazioni sono

perfettamente identiche, non si cadrebbe in una impossibilità meno fragrante; mentre allora la storia, essendo la ripetizione uniforme e monotona degli stessi bisogni e delle stesse istituzioni, sarebbe annullata nella sua essenza e nel suo scopo, e non avrebbe più valore, significato, nè ragion di essere. L'intendimento adunque, come non può cogliere i veri rapporti e la vera natura delle cose in generale, così non afferra i rapporti e la natura della storia.

Il vero non sta nella differenza o nella identità, ma nella coesistenza della identità e della differenza. Però bisogna dire, che le nazioni e i rapporti fra loro, mentre sono identiche ed hanno punti di contatto e di somiglianza, al tempo stesso differiscono e l'una dall'altra si distinguono. E che tra le nazioni vi siano punti di somiglianza apparisce chiaro, quando si considera ch'esse nel loro insieme costituiscono un sistema uno, vale a dire, sono il prodotto di un solo e medesimo principio; per lo che tutte più o meno contengono gli stessi elementi, le stesse sfere, le stesse istituzioni e gli stessi bisogni. Ma è altrettanto chiaro che vi sono d'altra parte differenze, perchè questi vari elementi, queste varie sfere sono diversamente concepite ed attuate, e queste varie istituzioni vengono diversamente svolte ed applicate. Tale diversità nel modo di attuare e nell'applicazione introduce non una semplice differenza estrinseca ma essenziale ed intrinseca nella vita delle nazioni. Per esempio, due nazioni hanno le stesse istituzioni religiose; eppure il modo di attuare il concetto generico di religione induce tra loro una differenza. La Germania e l'Inghilterra son due nazioni protestanti; e non pertanto il protestantismo tedesco e l'inglese non sono la stessa cosa nè civilmente nè politicamente. Anche il Cristianesimo è sorto dall'Ebraismo; eppure gli sviluppi e le applicazioni hanno determinato differenze essenziali tra queste due forme religiose. Similmente la forma politica mista dei tempi nostri può riscontrarsi per lati affini o somiglianti con tante altre dell'antichità, massime con quella della romana repubblica, che era governata dall'elemento democratico e dall'aristocratico a un tempo. Ma quanta non è la differenza penetrata nel modo di attuare

presso di noi la forma mista o rappresentativa? Vi sono adunque identità e differenze, e più differenze forse che identità, perchè non l'identità ma le differenze sono forse quelle che costituiscono ciò che noi dobbiamo chiamare la specificazione della storia. La storia di fatto deve specificarsi, perchè sia un tutto organico e un sistema.

Ma se fra le nazioni ne' loro rapporti vi hanno differenze, non basta dire che havvi uno spirito nazionale, e che questo spirito è un' idea. Non basta, perchè, anche ammettendo che ogni nazione viva e si muova nello spirito nazionale, non si vede come l'una dall'altra si differenzi. Quel che bisogna dire è, che ogni nazione ha il suo spirito nazionale, o ciò che torna lo stesso, rappresenta una certa idea speciale. Vi sono adunque vari spiriti o varie idee nazionali quante sono le varie nazioni. Solo così si può intendere quello che noi abbiamo più volte detto, che obbietto della filosofia della storia sono i vari spiriti nazionali.[1] Perchè, guardandolo in siffatta guisa, si può scorgere come lo spirito nazionale sia un certo principio specifico e differenziale, che fa di una nazione ciò che essa è, distinguendola da ogni altra nazione; mentre, penetrando in tutte le parti dell'organismo nazionale, le fa in qualche modo a sua imagine, le informa tutte di una vita propria ed imprime loro un carattere e un' espressione particolari. E così la determinazione dello spirito delle varie nazioni vale costruzione concreta di una filosofia della storia. Ne' limiti delle nostre indagini nostro ufficio è il mostrare soltanto come e perchè una nazione debba rappresentare un' idea speciale.

Se noi, generalizzando, ci rappresentiamo con un atto solo e indeterminato del pensiero tutto il genere umano, invano vi cercheremo la nazione, e la storia sarà un'astrazione. Bisogna che quel genere si divida in ispecie particolari, che sono le nazioni, o che, in altre parole, l'universale astratto e generico si concretizzi, si determini e si particolarizzi, perchè la storia sia, qual'essa dev'essere, un organismo concreto. Ora le nazioni, appunto perchè sono specie diverse di

[1] Vedi Hegel op. cit. pag. 79.

uno stesso genere, se da un lato son tutte connesse, dall'altro ciascuna deve attuare ed esprimere un certo pensiero ed una certa idea speciale, la quale s'incarna e si manifesta dal primo momento in cui comincia la storia di un popolo.

Ma si dirà, come tale idea esisteva innanzi il cominciamento di questa storia? Essa esisteva in uno stato potenziale. Quando anche ci rappresentiamo questa idea come esistente in Dio, e questo è un modo familiare di rappresentarsi le idee, in Dio stesso essa esisteva potenzialmente, vale a dire, in una forma imperfetta, perchè l'esistenza potenziale è un momento necessario, ma imperfetto e astratto. In questa forma, sia in Dio, sia fuori di Dio, questa idea possedeva come possibilità tutti gli elementi che dovevano costituire la storia di un popolo. Ma perchè potesse esistere concretamente, bisognava che si estrinsecasse, che cominciasse ad attuarsi nel tempo e nello spazio, anzi in un tempo e in uno spazio determinati. Il che significa che la storia di una nazione non può svilupparsi che in un dato tempo e in un dato punto del globo, o, ciò che vale lo stesso, che il tempo e lo spazio sono condizioni della realizzazione dell'idea nazionale. E per dirla altrimenti, non vi è storia senza la fusione di questo elemento potenziale ed interno con l'elemento esterno.

Che se il tempo e lo spazio, come tutti gli altri elementi, che l'organismo nazionale presuppone, sono elementi essenziali e integranti della storia di un popolo, non ne sono però gli elementi determinanti. Un esempio farà meglio intendere quello che voglio dire. Nell'insegnamento, che non è un fatto accidentale, mentre dato l'organismo sociale è dato di necessità l'insegnamento; nell'insegnamento, dico, vi sono vari elementi, ed elementi materiali ed estrinseci, come lo spazio, il tempo, la vita, il suono, la parola, i quali son tutti elementi necessari ed essenziali, ma non sono essi gli elementi determinanti dell'insegnamento. L'elemento determinante dell'insegnamento, l'elemento, cioè, che subordina a sè tutti gli altri e gli trasforma, è il pensiero; mentre obbietto proprio dell'insegnamento è quello di svolgere il pensiero o di condurlo a quel punto di sviluppo in cui possa percepire il vero. Ebbene, togliete il

pensiero e lasciate pure tutti gli altri elementi e mezzi estrinseci, e non avrete più l'insegnamento. Lo stesso accade nella pianta, nella quale vi sono tanti elementi, tanti rapporti meccanici e chimici tutti essenziali; ma che da soli non bastano per costituire la pianta. Per avere la pianta vi vuole un elemento predominante, quello che con gli Scolastici potremo chiamare *forma essenziale* della pianta. Applicando questi esempi ad una nazione, intenderemo che, se in una nazione vi sono vari elementi, i quali sono tutti necessari, ve n'ha poi uno differenziale che domina e determina tutti gli altri. Quando si dice che nella nazione inglese havvi qualcosa di speciale, che non è nelle altre nazioni, ciò importa precisamente, che in questa nazione penetra un certo elemento differenziale, che la modifica e la foggia in un modo specifico. E la esistenza di questo principio differenziale si manifesta così nell'insieme della storia di una nazione come ne' singoli momenti della sua vita. In un dato momento della storia di una nazione si disegna sempre un principio predominante, di cui tutti gli altri diventano come strumenti, e dal quale, se tentano a lui opporsi, restano vinti e soprafatti. Questa è l'idea speciale, che fa e domina la storia di una nazione in generale, come ogni momento di questa storia; e che se contiene altre idee, tutte però le domina.

E in effetti supponiamo primieramente che questa idea non esista. Allora tutte le nazioni — e qui, non lo dimentichiamo, si tratta delle nazioni storiche, e non di quelle che nella storia non hanno, a dir così, significato nè importanza — tutte le nazioni ci presenterebbero gli stessi elementi. Perocchè dappertutto troviamo a un dipresso gli stessi bisogni, arte, industria, commercio; dappertutto le stesse istituzioni civili, politiche, religiose. Quindi se non vi fossero che elementi identici, mancherebbe ogni differenza, mancherebbe l'elemento più importante e necessario. Lo sviluppo della storia è, lo ripeto, uno sviluppo soprattutto di differenze, perchè non havvi sviluppo là ove non havvi manifestazione di nuovi principii e d'idee nuove o latenti. Egli è perciò evidente che, venendo meno questa idea, non vi sarebbe più luogo a distinguere varie nazioni.

Da un altro lato ciò che concretizza, determina e distingue gli enti in generale l'uno dall'altro, è appunto un principio, un'idea, o un momento dell'idea, che, aggiungendosi all'uno di essi, ne trasforma le proprietà che ha comuni con l'altro e da quest'altro lo distingue. Senza l'aggiunzione di questa idea non vi sarebbero differenze nelle cose; mentre anche le più remote e disparate offrono caratteri, proprietà e determinazioni identiche. Così la pianta e l'animale hanno proprietà comuni tanto che vi ha un limite in cui l'una con l'altro par che si confonda; e non di meno si aggiunge all'animale un elemento specifico — e per determinare il nostro pensiero diciamo la sensibilità — il quale trasforma e modifica il tutto, perchè penetra il tutto e trae seco quelle varie necessità che costituiscono la natura dell'essere animale. Togliete la sensibilità e l'animale disparisce. Lo stesso incontriamo nella storia, ma, beninteso, con certe modificazioni.

Diciamo *con certe modificazioni*, perchè le trasformazioni che un essere subisce nel sistema o nel tutto, e nello sviluppo del tutto come delle varie parti del tutto, non sono identiche nelle varie sfere, nelle quali l'essere passa e si trasforma. Per esempio, abbiamo il tempo nella sua forma astratta. Poi abbiamo il tempo nel sistema planetario: un pianeta percorre la sua orbita secondo certe leggi e in un certo tempo determinato. Adunque il tempo è trasformato, perchè nel pianeta esiste diversamente che nella sua forma astratta, come tempo puro. Passando dal pianeta alla pianta, anche nella pianta troviamo il tempo, ma diversamente trasformato, perchè combinato con altri elementi. Anche la pianta ha bisogno del tempo per svilupparsi, ma questo non viene determinato nella stessa guisa come nel moto del pianeta. Finalmente troviamo la storia, nella quale pure il tempo penetra, mentre gli avvenimenti storici accadono nel tempo; ma poichè esso vi si combina ed è subordinato ad altri elementi, quali la libertà e il pensiero, così il tempo nella storia non si ripete come nel moto degli astri, nè come nello sviluppo della pianta. Così, per esempio, non si può dire quando vi sarà una guerra, nè quanto a lungo durerà, perchè il fatto e la durata del fatto sono prodotti da altro principio. Ciò

mostra, primieramente, che secondo le varie sfere la trasformazione degli esseri è modificata; ed inoltre che vi è una trasformazione, e che questa è il risultato dell'aggiunzione di un'altra idea o di un altro momento, di un altro aspetto, di un'altra determinazione dell' idea.

E ritornando alla storia, è lo stesso fatto, lo ripeto, che vi s'incontra. È un'idea o un momento specifico dell'idea, che, aggiungendosi e penetrando in tutte le parti, in tutte le istituzioni dell'organismo sociale, le trasforma, e, generando una varietà nel modo di concepire, di sentire e di operare presso le vārie nazioni, l'una dall'altra le distingue.

Questa idea specifica, questo spirito differenziale e determinante ha un'esistenza reale e indipendente dalle varie sfere e dalle varie istituzioni sociali. Voglio dire, che essa non è la risultante e la semplice agglomerazione di vari elementi sociali. In vece è un principio, che si attua e si manifesta nelle varie sfere della vita sociale e vi segna la sua impronta. Esso informa le varie istituzioni e tutti gli elementi che compongono una nazione di un carattere speciale; il che torna a dire che gli modifica e gli trasforma. In una parola, è questo un principio che vive nelle varie parti e membra della vita nazionale e nello stesso tempo se ne distingue, e per ciò le anima, le unifica ed armonizza, come il fuoco della vita, che, scorrendo a traverso le varie membra dell'organismo ed impadronendosi di esse, le fa coesistere e comunica loro l' unità di moto e di funzione. Se non si ammette questo spirito non si può spiegare il perchè di una nazionalità. Anzi togliete questo spirito e non avrete più tal nazione determinata: si avrà un coacervo, una certa agglomerazione di uomini, ma non si avrà tal nazione. Si potrebbe allora parlare intorno alla storia francese come intorno alla cinese. Imperocchè se vi è differenza tra queste due storie, essa deve riposare sulla differenza che passa fra le due nazioni, differenza che è determinata appunto dallo spirito delle due nazioni. Poniamo che si dicesse la differenza tra la storia francese e la cinese stare solo, per esempio, nella religione. Ebbene, oltrecchè lo spirito religioso si connette a tutti gli altri elementi sociali, ad ogni modo, volendo spiegare la dif-

ferenza dello spirito religioso, dovrebbesi sempre risalire allo spirito delle due nazioni. Potrà sembrare che mi ripeta alquanto; ma non s'insiste mai abbastanza su questo punto, negato il quale, non vi è piu filosofia della storia, perchè si nega il suo obbietto stesso.

E per questa ragione medesima aggiungerò che lo spirito nazionale, quale lo abbiamo definito, è superiore a tutte le sfere dell'organismo nazionale, e quindi in un certo senso è superiore alla religione, all'arte, alle istituzioni politiche di una nazione.[1] Il che ci dà spiegazione di varie cose.

Quando primieramente si considera la nazione come una riunione, come una specie di sincretismo di vari elementi, non si vede come essa si scompone, decade e scomparisce dalla scena della storia. Di fatto le istituzioni sono a un dipresso le stesse; la stessa religione, le stesse forme politiche e costumanze sociali; e non di meno la nazione si discioglie. Perchè si discioglie? Si discioglie, appunto perchè quello spirito che animava e vivificava queste istituzioni, è esaurito e morto. Havvi la lettera, ma lo spirito è mancato. È come la vita che si ritira dal corpo; eppure le membra rimangono. Così le istituzioni sono le stesse; ma poichè lo spirito ha svolto e manifestato la sua virtù, la sua sostanza intrinseca, le istituzioni non hanno più la stessa potenza e la stessa efficacia: la lingua stessa non ha più lo stesso significato, ne più muove e accende gli animi alle forti imprese. L'esperienza ci mostra, che, quando lo spirito sorge, tutto sorge con esso, tutto vive e si organizza, e quando esso si ritira, tutto langue e si disfà. Questo fatto, sul quale avremo occasione di ritornare per trattarlo più ampiamente, è inesplicabile, se non si ammette l'esistenza di questo spirito superiore a tutte le parti dell'organismo nazionale.

Inoltre il *videant consules ne quid respublica detrimenti capiat*, vuol significare appunto, benchè forse chi lo diceva non ne fosse pienamente consapevole, che tutto è subordinato alla salvezza di questo spirito. Imperocchè è desso come il pernio sul quale poggiansi l'esistenza e la grandezza

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 65 e 66.

della nazione. Havvi l'arte, la religione e anche la scienza: certamente queste sono alte sfere dell'esistenza nazionale; ma l'uomo politico, ammettendo medesimamente che sono bisogni profondi che vogliono essere soddisfatti, quando alcuna di queste sfere ponesse in pericolo la nazione, crede suo dovere resisterle e contenerla, suo primo interesse, sua legge suprema essendo di conservare il tutto; e questo è la nazionalità. In fondo il pensiero dell'uomo politico ha in vista una sfera, un punto, che egli vuol sempre vivificare e a preferenza difendere e conservare; e questo è lo spirito nazionale. Se si vuole, è un punto di vista limitato quello nel quale il politico si rinchiude, perchè al di sopra vi è quello dello spirito dell'umanità. È nondimeno in questo punto che il politico deve muoversi, mentre è vero pur troppo che quando lo spirito di una nazione cade, tutto con esso cade, e scadono puranco e l'arte e la religione e la scienza stessa, in quanto entrano e per dir così discendono nei limiti della vita nazionale.

Adunque il carattere distintivo di una nazione è un principio ideale, un'idea o uno spirito speciale. La storia, essendo lo sviluppo delle varie nazionalità, è lo sviluppo de' vari spiriti delle varie nazioni, ovvero delle varie idee nazionali. E questa è la storia ideale, ovveramente lo sviluppo dell'idea nella sfera della storia.

E qui prima di por termine a queste considerazioni spontanea ci si offre l'occasione di farne un'applicazione alla teorica di Vico. Perchè ora ci è dato scorgere più chiaramente che uno dei difetti, e il difetto fondamentale, di tale teorica sta in questo, che essa misconosce l'elemento distintivo e specifico delle varie nazioni.

Se non vi è nella storia questo elemento differenziale, che aggiungendosi ad un periodo storico fa sì che la storia si muova progredendo e sviluppandosi, il moto della storia non può essere che un moto circolare: i popoli percorreranno tutti gli stessi stadi, gli stessi periodi di nascita, di svolgimento e di decadenza; quindi le storie de' vari popoli non potranno essenzialmente differire l'una dall'altra, o tutt'al più vi saranno tra loro differenze materiali, estrinseche e accidentali, ma non differenze essenziali e caratteristiche. Con

questo criterio, fa appena bisogno ricordarlo, non si spiega nè si può spiegare il movimento della storia, nè per ciò stesso la storia de' vari popoli.[1]

Questo difetto si collega al modo erroneo in cui si concepisce l'universo in generale, di cui la storia non è che un momento, una sfera. Facilmente si colgono le identità tra gli esseri. Facilmente si dice che Carlomagno e Napoleone sono due grandi uomini, due guerrieri, due legislatori; e quindi l'uno è simile all'altro. Ecco l'identità, perchè si guarda al fatto, alla superficie a dir così di questi due esseri. Le differenze si dissimulano, perchè è più difficile coglierle e determinarle. Ed applicando questo falso criterio al movimento della storia, si dice, la Grecia e Roma sono due nazioni egualmente grandi; son passate egualmente per gli stessi periodi, perchè entrambe han cominciato, si sono svolte e poi son cadute: adunque son due nazioni identiche. È un errore simile a quello in cui cadono quei fisici, che vogliono spiegare l'organismo con la chimica, perchè nell'organismo vi sono de' rapporti chimici, ovvero de' fenomeni organici analoghi ai fenomeni chimici. Ora come non è possibile costruire l'organismo con le leggi chimiche, trascurando l'elemento specifico, che costituisce l'organismo, e senza del quale non vi è organismo, perchè è esso che, aggiungendosi all'elemento chimico e al meccanico, non che ad altri elementi della natura, fa l'organismo; alla stessa guisa, se si toglie ad un popolo l'elemento specifico e che lo fa tal popolo, non si ha più tal popolo, e riesce impossibile spiegarne l'esistenza. È così che sentiamo ripetere ad ogni istante, che gl'uomini son dappertutto gli stessi; dappertutto gli stessi bisogni, le stesse tendenze, gli stessi interessi, le stesse virtù e gli stessi vizi. Questo è il

[1] In altre parole, ora noi possiamo vedere che Vico non solo non ebbe il concetto dell'umanità e della sua idea, ma non vide nemmeno i vari spiriti nazionali o le varie idee nazionali, che fanno la storia delle varie nazioni, e mercè le quali ciascuna nazione è tal nazione, ciascun popolo è tal popolo, senza confondersi con altre nazioni e con altri popoli. Egli non seppe che determinare appena la parte esterna, la legge formale, che regola e governa nel tempo e nello spazio lo svolgimento di queste singole idee, vale a dire, che l'idea nazionale, qualunque sia, sorge, si sviluppa e decade. Vedi Cap. secondo, VI. *Teorica di Vico*.

pensiero che vede le identità e sopprime le differenze. Anche gli stessi interessi, le stesse abitudini e gli stessi difetti rivestono ne' vari paesi un'altra forma, una forma diversa. Questa forma, questi elementi la improntano precisamente dal principio differenziale e specifico, che costituisce la nazionalità. [1]

Ecco un esempio. Prendiamo due aristocrazie e sia l'inglese e la francese. Esse rappresentano uno stesso principio, rappresentano, cioè, la nascita, la ricchezza, la tradizione, o meglio certe tradizioni domestiche e nazionali. Perchè l'aristocrazia è un corpo conservatore, una classe che conserva la ricchezza e le tradizioni della famiglia e della nazione. Tali sono gli elementi che costituiscono e i caratteri che distinguono dovunque l'aristocrazia. Non per tanto tra l'aristocrazia inglese e la francese vi sono differenze e differenze essenziali. In effetti l'aristocrazia inglese è la fondatrice della costituzione inglese, o almeno è entrata com'elemento, come agente o principio essenziale nella fondazione della organizzazione politica dell'Inghilterra. Si sa che la Magna-Carta, la costituzione cioè ch'è il fondamento della libertà e delle franchigie inglesi, è opera dell'aristocrazia. Così l'aristocrazia in Inghilterra è rimasta sempre un'aristocrazia patriottica, intelligente e liberale, e non solo continua le tradizioni domestiche e nazionali, non solo conserva la ricchezza, ma perpetua benanche le tradizioni politiche, perch'essa è stata e, checchè se ne dica, è tuttora il baluardo della libertà inglese. E l'aristocrazia inglese bisogna vederla nella Camera de' Lordi non solo, ma anche in quella de' Comuni. Adunque l'aristocrazia inglese, avendo formato una specie di alleanza con la libertà e con la costituzione, ed essendo per tanta parte entrata nella vita politica e nel governo del paese, è un'aristocrazia politica. Ebbene, l'aristocrazia francese — almeno prima della rivoluzione, perchè come corpo oggi non più esiste e ne resta appena qualche avanzo — era un'aristocrazia guerriera, un'aristocrazia di spada, *d'epée,* dicono i Francesi. Noi la vediamo occupare le più alte sfere, i posti più cospicui nell'esercito e nell'armata, ma non mai, come classe,

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 86.

prender parte attiva e preponderante nel governo del paese. Ecco dunque due aristocrazie, le quali, tuttochè rappresentanti lo stesso principio, pure lo rappresentano e lo attuano diversamente. E senza penetrare in altri particolari, si vede che questa diversità si collega alla diversità dello spirito nazionale: vi possono essere più ed altre cause subordinate; ma quest'unica è la principale e la decisiva.

VI.

IL DIRITTO DELLE NAZIONI.

Perciò che la storia contiene delle differenze, per ciò che vi sono varie idee e vari spiriti nazionali, tutti questi spiriti e tutte le nazioni non possono ad un tempo occupare lo stesso grado nella storia. Lo che si riduce a dire che vi sono nazioni che la vincono sulle altre, nazioni iniziatrici e nazioni che ricevono l'iniziazione o, altrimenti, nazioni storiche e nazioni non storiche. E si noti, che, come non è la vita prosaica di ogni giorno che fa la storia di una nazione, ma sono anzitutto i grandi avvenimenti e i grandi personaggi — onde lo storico non può, anzi non deve che occuparsi di questi soltanto, mentre è in essi che la storia di una nazione si riassume — alla stessa guisa la storia universale non si giova che della vita e delle gesta delle nazioni storiche, siccome quelle che hanno combattuto per la civiltà, pel progresso e per l'umanità. Questo è un punto di cui noi ci siamo già occupati, ed abbiamo visto che il principio determinante di questa dualità è la presenza nella storia dell'elemento logico e della dialettica. [1] Ora se è vero che vi sono nazioni storiche e iniziatrici, a prim'occhio si vede che queste nazioni si muovono in una sfera propria, e quindi hanno potenze e facoltà proprie; sono in una parola in possesso di un diritto proprio. Bisogna intanto formarci un concetto alquanto esatto del diritto, che, non meno di tanti altri, è un concetto molto com-

[1] Vedi Cap. terzo, III. *La dialettica nella storia.*

plesso, se pur ci piace intendere come alle nazioni storiche compete un diritto proprio.

Montesquieu definisce le leggi essere in generale i necessari rapporti che derivano dalla natura delle cose.

Ammettendo che questa definizione fosse vera, essa è, come tutte le definizioni, indeterminata e astratta. Per renderla determinata e concreta bisognerebbe vedere come il concetto di diritto si svolge nelle sue applicazioni alle varie sfere dell'ente sociale. Ciò nullameno in modo generico si può riconoscere che, cambiando le sfere, il diritto cambia e si modifica. Tutti sono uguali innanzi alla legge: ecco un principio di diritto moderno. Questo canone però non è vero che in un certo senso; ma è falso se s'intende che la legge sia identica e possa esserlo per tutti e alla stessa guisa. In vero io, come individuo, sono sottoposto alle stesse leggi che gli altri; ma, appunto perchè sono un individuo, io non appartengo ancora alla famiglia. Che se passo nella famiglia e divento membro o capo di questa, allora son governato da altre leggi; vi saranno per me altri diritti e altri doveri, chè questi son termini correlativi e reciproci. Progredendo innanzi, noi troviamo i corpi morali o le associazioni, che costituiscono un momento essenziale della vita sociale ed una sfera intermedia tra la famiglia e lo Stato. Anche i corpi morali inducono modificazioni e varietà ne'diritti come ne'doveri. Viene ultimo lo Stato, ed è chiaro che, se lo Stato ha una sfera propria, esso ha perciò stesso diritti e doveri propri. Che se in questi diritti e doveri può esservi qualcosa di variabile e locale, ciò non tocca al fondo e all'essenza delle cose. Il diritto è determinato, come noi diciamo, dall'idea dello Stato, o meglio esso è determinato dalle varie idee che sono comprese nell'idea totale dello Stato. Perchè havvi, per esempio, un'idea della famiglia. I rapporti tra il figlio e i genitori sono assoluti, perchè fondati sulla costituzione della famiglia; il che dà origine al diritto domestico. Epperò un codice filosofico, un codice che voglia ottemperare alle esigenze della ragione deve innanzi tutto studiare l'idea della famiglia per determinarne l'intima composizione. Vengono quindi le applicazioni, le quali possono variare, e subire delle modi-

ficazioni, secondo il tempo, le circostanze e, in una parola, il grado di civiltà e di sviluppo; ma questo, come dicevamo, non toglie che il diritto, quanto a base fondamentale e alla sua essenza, sia assoluto. Similmente havvi un'idea dello Stato. Qualunque sia la forma dello Stato, qualunque il grado di sviluppo da esso raggiunto, lo Stato ha il diritto di far la pace e la guerra, di amministrar la giustizia e di governare il tutto, perchè questi sono diritti inerenti alla sua essenza. Con ciò non si vuol già dire che una nazione vada e debba sempre andar d'accordo col suo governo; ma in tesi generale bisogna ammettere che il governo, qualunque ne sia la forma, in quanto governo, la rappresenta e ne incarna lo spirito. E però il governo ha certi diritti e certi doveri, sia rimpetto alla nazione, sia rimpetto agl'altri Stati, che non hanno nè l'individuo nè la famiglia. Di qui si spiegano benanche le trasformazioni e i cambiamenti che accadono in un individuo, che essendo oggi individuo diviene domani uomo pubblico o politico, e passa a rappresentare la nazione nel governo. Egli si trova collocato in altra sfera, e quindi ha altri rapporti, altri diritti e altri doveri, che non dipendono da lui, ma che gli sono creati e vengono determinati dalla sua stessa posizione.

Se tanti sono i cambiamenti e le variazioni, cui il diritto soggiace, quante le sfere nelle quali campeggia e si realizza, è lecito concluderne che il diritto delle nazioni, o più esattamente, il diritto, in quanto applicato alle nazioni storiche e iniziatrici, è un diritto *sui generis*, fondato sulla loro costituzione, un diritto speciale e proprio, e che le altre nazioni non hanno. L'iniziativa, il governo che spetta ad alcune nazioni non è un fatto accidentale nella storia, ma un fatto permanente e necessario. Perocchè, come vi debbono essere uomini che insegnano e uomini che ricevono l'insegnamento; uomini che governano e uomini che sono governati; così in questa sfera della storia vi debbono essere nazioni che comandano, che difendono e tutelano gl'interessi dell'umanità, e nazioni che sono comandate. Se questo governo e questa tutela sono una necessità, è una necessità benanche che le nazioni che debbono governare abbiano un diritto speciale. E

bisogna aggiungere che questo diritto delle nazioni è assoluto, in questo senso, che al di sopra di esso non vi è che il pensiero assoluto.

Ma andrò più innanzi e dirò che i diritti di una stessa nazione variano secondo i tempi e le circostanze, secondo il suo stato e la sua posizione in rapporto alle altre nazioni. Così quando, per esempio, si tratta di una nazione la cui esistenza è minacciata, essa ha diritti da esercitare, che non le competono ne' momenti ordinari e normali. Similmente una nazione, che vuol trasformarsi, ha diritti e doveri che in altri momenti della storia non può avere, perchè havvi un nuovo svolgimento dello spirito, havvi l' apparizione di una nuova idea. La rivoluzione francese ne porge un esempio luminoso. Allora la Francia aveva una grande missione da attuare, quella di rifare se stessa e, rifacendo se stessa, rifare e ringiovanire l' umanità: ecco ciò che diede e dà a quel fatto sì grande importanza. Allora vi erano diritti di quel momento, diritti che possono in varie guise riprodursi presso i vari popoli in alcuni momenti della loro storia. E così quando sorge una nuova idea, la quale promette ringiovanire l' umanità, essa trae seco il diritto di adoperare quei mezzi che sono più acconci per trionfare degli ostacoli e della resistenza che le vecchie idee le oppongono.

Ma il più importante si è che questo diritto spiega anche la conquista. Il diritto e la forza, si dice, son due cose distinte, perchè non vi può essere tra essi unione o accordo di sorta, e sarebbe falsare e corrompere l' idea del diritto connettendola a quella di forza. Ciò non è vero. Il diritto e la forza sono inseparabili, e l' accidente non annulla la regola; anzi si può dire che in generale il diritto non va mai dalla forza disgiunto.

Primieramente quando si parla di diritto, s'intende un diritto storico o sociale, che piglia la sua esistenza e trova la sua realizzazione nella vita sociale. Ora nella vita sociale havvi la forza; havvi la natura che penetra dovunque; e la natura esige l' esercizio della forza; perchè bisogna combatterla e trionfarne. Ma poi nell' idea stessa di diritto è compresa l' idea della sua attuazione. Un diritto, che non potesse essere at-

tuato, non sarebbe che un'astrazione. Così quando si dice che si è padre, solo perchè si ha la possibilità di divenirlo, si cade in un'astrazione. Per esser padre bisogna riunire in sè tutte le condizioni che costituiscono il padre; bisogna, in altre parole, aver realizzata l'idea di paternità. Tutti possono divenir padri, ma non tutti per ciò solo son padri. Similmente un guerriero non è tale realmente che pugnando, altrimenti non lo è che solo potenzialmente, mentre l'essenza vera del guerriero sta nel pugnare. Alla stessa guisa un diritto non è tale se non in quanto può essere attuato e viene in effetti attuato. E così nell'idea del diritto di proprietà vi è non solo la possibilità di posseder per sè o per altri, ma vi è e deve esservi il possesso di fatto. E nel possesso sotto questa o quella forma havvi la forza; ed il possesso è uno degli aspetti della forza. Sopprimete questo elemento, e non vi sarà più proprietà, perchè si avrà la possibilità del possesso, non il possesso. Anche l'atto di comperare e di vendere è una delle forme della forza. L'interessante, ed anche, se si vuole, il difficile, è vedere la forma sotto la quale la forza si attua e si esplica; ma è certo che l'attuazione di un diritto implica la forza. Ed ecco come bisogna intendere il diritto.

Ebbene, la conquista è uno de' diritti delle nazioni storiche e iniziatrici, e si può dire che sia anche un loro dovere, in quanto l'esercizio di questo diritto non è solo utile alla nazione che lo esercita, ma è utile altresì all'umanità. La storia lo dimostra. Si dirà, chi è dunque che nelle cose umane decide? È forse la forza ovvero il diritto e la ragione? È ben certo che se si separano queste due cose, sarà il diritto che dovrà decidere. Fatto sta che esse nel corso della storia in generale non vanno mai separate, e non vanno mai separate, perchè non possono separarsi. Però parlando della forza noi non intendiamo la violenza, la forza brutale; ma la forza intelligente e razionale; e non è a supporre che una grande nazione faccia uso di una forza cieca e selvaggia. Perchè cosa è la forza? Chi, dirò io, dà la forza alla forza? Chi l'avviva e chi la sostiene? È la ragione. Una nuova idea sorge nel mondo, e la storia ogni giorno ce ne fornisce esempio: questa nuova idea, questo nuovo spi-

rito s' impossessa di una nazione e ne sveglia le forze addormentate. È la ragione o l' idea che danno la forza e ne giustificano l' esercizio. La ragione filosofica vede come la forza è giustificata dal diritto, o per parlare più esattamente, come la forza è non solo l' ausiliaria, ma l' incarnazione stessa del diritto.

Questa stessa ragione ci mette inoltre in grado d' intendere la storia e di giudicare convenevolmente delle rivoluzioni. Se si volessero giudicare gli atti di un governo rivoluzionario con le regole ordinarie, facilmente vi si troverebbero lati, aspetti ingiustificabili. E non per tanto la ragione gli giustifica già di primo colpo: vien poi la storia e gli legittima, appunto perchè sono l' esplicazione della ragione. Ciò che non è vero nè giustificabile in un momento della vita di una nazione, lo è in un altro. E questi momenti si distinguono benissimo. Una rivoluzione oggi in Inghilterra sarebbe un fatto irrazionale, ma da ciò non segue che non vi sia stato mai caso in cui una rivoluzione colà non fosse un fatto razionale. La rivoluzione ha il suo momento e perciò stesso il suo diritto, e, lo ripeto, ciò che costituisce questo diritto è il nuovo spirito, la nuova idea che deve attuarsi. È così che accadde del Cristianesimo. Esso rovesciava il mondo antico, non solo nella sfera religiosa, ma anche nella sfera politica; e ne avea ragione. Il Cristianesimo non rese a Cesare quel ch' era di Cesare, e non lo poteva, perchè non poteva separare la religione dalla politica. Le quali due cose, se è impossibile separare assolutamente ai tempi nostri, tanto più era impossibile a quei tempi, in cui il potere religioso e il civile erano strettamente uniti e connessi sì da trovarsi concentrati sul capo di un solo. Il Cristianesimo era un' idea non pure religiosa, ma politica e sociale, che avviluppò la società intera. Ebbene, perciò stesso, esso portava seco un diritto nuovo, pel quale restò giustificato tutto quanto fece ed operò. Vien dunque un momento in cui le rivoluzioni son necessarie e legittime. E similmente viene un momento in cui è permesso mancare alla fede de' trattati, anzi si deve lacerarli. E questo è il diritto della storia, che si distingue dal diritto comune, dal civile e da tutte le altre sfere inferiori del di-

[illegible] Napoleone.

ritto, perchè la storia si muove in altra sfera, in altre relazioni e quindi ha altri diritti.

E da ultimo questo ci spiega anche il diritto de' grandi uomini. Considerati questi in modo prosaico, e con la misura che si applica agli uomini in generale, o essi non si distinguono da tutti gli altri, ovveramente essi sono coloro che hanno conculcato la legge, il diritto, la ragione. Ma questa è una misura falsa. È il giudizio, dirò così, de' poveri di spirito, o, come dice Hegel, dei pedanti e dei maestri di scuola.[1] Incapaci a sentire l'eroico furore che l'idea suscita, e impotenti a sollevarsi, tutto e tutti attagliano e riducono alla loro stregua. Un grande uomo è tale appunto perchè rappresenta lo spirito di una nazione. Egli si appropria quei diritti che alla nazione appartengono; e quindi ciò che giustifica gli atti di una nazione, giustifica eziandio l'operare di un grande uomo. Si dirà forse che con ciò si sconvolgono i rapporti di morale. No: qui siamo in una sfera altra che la morale e superiore alla morale. Bisogna prima essersi elevato e situato in questa sfera, ed operare in essa, per poter quindi rimaner giustificato della maniera in cui si opera. A quella guisa che ad una nazione non è permesso l'esercizio di certi diritti in tempi normali, nella stessa guisa non è permesso ad un uomo comune operare ciò ch' è permesso ad un grande uomo. Un grande uomo ha alte funzioni da compiere, che la volgare degli uomini non hanno; nè perciò questi diritti superiori scuotono o sconvolgono i diritti inferiori della società e i rapporti di morale. E ciò, come già lo abbiamo osservato, viene dalla costituzione delle cose, dal sistema, perchè, la società essendo un sistema, havvi in una sfera ciò che non havvi e non può e non deve esservi in un' altra. Le parole — *Excellens in arte non debet mori* — sono un riflesso ed una espressione popolare del principio: vi sono sfere che creano diritti propri e speciali.

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 83.

VII.

IL SORGERE E IL CADERE DELLE NAZIONI.

Per riconoscere qual sia il principio del sorgere e del cadere delle nazioni, fa d'uopo innanzi tutto vedere come le nazioni si formano. Questa questione non dobbiamo considerarla dal punto di vista storico, ma anzitutto dal punto di vista speculativo o ideale. Mi spiego.

Innanzi alla questione di sapere come, per esempio, la nazionalità greca siasi formata, qual'è il procedimento dello storico? Supponendo che le popolazioni orientali, sia fenicie, sia pelasgiche, siano giunte nello stato immigratorio nella Grecia, l'abbiano primitivamente popolata e vi si siano quindi stabilite, lo storico ricerca l'epoca in cui questo fatto è accaduto; come i primi coloni si sono stabiliti; quali furono le loro prime istituzioni civili, politiche, religiose; e talora giunge sino a ricercare il rapporto di queste istituzioni con quelle di altri popoli. Questo è il punto di vista storico, ed è il procedimento analogo a quello che si segue dai filologi nella storia delle lingue per risalire ad una lingua primitiva e originaria. Ma, come nella questione delle lingue il nodo della questione non sta nel ritrovare il linguaggio primitivo parlato dagl'Indiani o dagl'Arii, ma nel determinare gli elementi fissi, invariabili, universali che costituiscono la natura intrinseca del linguaggio; similmente nella questione della formazione delle nazioni l'importante e l'essenziale non sta nel determinare i dati storici e cronologici delle origini di una nazione. Imperocchè, anche supponendo che si possa, dirò così, materialmente giungere ad accertare che furono i Pelasgi coloro che primi arrivarono e si stabilirono nella Grecia, e a fissarne l'epoca — il che per altro, fa d'uopo dirlo, è oltremodo difficile — ciò non ostante rimane sempre una questione che domina tutte le altre, ed è di spiegare come e perchè la nazionalità greca ha potuto formarsi, in virtù di qual principio questa nazione è sorta e si è svolta.

La determinazione di tal principio costituisce ciò che ho chiamato indagine speculativa o ideale. Risalendo a questo principio, si risale alla vera origine de'fatti storici, che non è la cronologica. Già si può in generale dire, che è molto difficile e non di rado anzi impossibile determinare esattamente l'origine cronologica. Determinare invece l'idea di una nazione vale determinarne la vera storia, la storia reale. Senza ciò si avrà l'estrinseco e non l'intrinseco, il fatto e non la causa.

Ora dal punto di vista speculativo dimandiamoci come le nazioni si formano e possono formarsi.

Primieramente ricordiamo che altro è la razza e altro la nazione. I Normanni, questa razza nordica giunge in Inghilterra e vi si stabilisce: da questo punto la razza nordica non è più la stessa, ma è trasformata. Ma perchè quella razza si trasforma, perchè quella materia in qualche modo indeterminata si determina e diviene una nazione speciale?

Vi sono, si dirà, influenze locali, che la modificano e fanno sì che essa si trasformi. Ciò è tanto vero, che se gl'Inglesi, o un altro popolo, fossero spostati dal loro suolo e trasportati, per esempio, in Italia, non sarebbero più quelli che sono. Gli elementi che creano questa influenza sono il clima e in generale tutte le circostanze fisiche esterne, che son parti essenziali della vita di una nazione. Di modo che, secondo questo ragionamento, sarebbe la natura che, impadronendosi della razza, la modifica, la trasforma e ne crea una nazione speciale. Anche ammettendo che le cose stiano così, se questa influenza locale non è accidentale ma costante e necessaria, essa è un'influenza ideale, e perciò stesso noi siamo già nella sfera dell'idea. In vero questa è legge generale, che una razza, trasferitasi in una contrada determinata, ne riceva e subisca l'influenza propria e locale: niuna razza può sfuggire a questa legge; epperò essa è un'idea.

Se non che attenendoci a questa concezione, avremmo un concetto inadequato del modo come le nazioni si formano. Noi abbiamo già dimostrato che, se la natura e le circostanze esterne sono elementi integranti della storia di una nazione, non ne sono però gli elementi determinanti. [1] Vi sono con-

[1] Vedi Cap. secondo, I. *Teorica di Montesquieu.*

trade simili o analoghe alla Grecia, e non pertanto non vi si è svolto lo stesso moto storico. Inoltre una nazione sparisce e la sua storia si estingue; eppure la natura e le circostanze esterne, fra le quali questa nazione e questa storia si svolsero, durano tuttavia e continuano ad essere quali furono. Non vi ha dunque che un principio superiore alla natura che possa rendere ragione della formazione delle nazioni.

E qui si potrebbe credere che la ragione ultima, che fa sorgere una nazione, sia il caso. Una nazione che si forma e che sorge, è una nazione che non è ancora: essa può esistere, anzi esiste virtualmente, ma non esiste attualmente. Ora poniamo che una colonia spinta per caso da una tempesta, siasi stabilita sulle spiagge della Grecia, e che colà da questo nucleo sia derivata una nazione. Supponendo così, facilmente crederemo che il caso abbia la sua parte nel sorgimento di una nazione, o che in altri termini, il sorgimento, la formazione di una nazione sia un fatto fortuito. Ma il caso non può nulla spiegare. Quello che ci fa illusione è che in un fatto razionale e necessario vi è sempre o quasi sempre un elemento accidentale, che vela l'elemento razionale e necessario. Per esempio, in un governo monarchico la somma delle cose è più o meno concentrata nel monarca: questo è il momento, l'aspetto necessario e razionale: bisogna che vi sia un monarca. Che poi sia tale individuo piuttosto che tal'altro il monarca, è questo un elemento, un fatto accidentale. Similmente, data la forma democratica, è necessario che vi sia un capo o, come chiamasi, un presidente; ma è accidentale che il presidente sia questi o quegli. Ovunque nelle cose noi vedremo a rincontro dell'elemento necessario porsi un elemento accidentale, e ciò, lasciando da banda altre ragioni, perchè ovunque penetra la natura, penetra con essa l'accidente. E così nel fatto di una colonia, che giunge fortuitamente in un luogo, vi si stabilisce e vi svolge un periodo storico, bisogna distinguere l'elemento razionale dall'accidentale. Accidentale può essere il fatto di giungere, voglio dire, del come e del quando, benchè anche in ciò l'accidente non possa intervenire che contro certi limiti. Ma può esser poi accidentale il fatto della colonia che si stabilisce e comincia ad organizzarsi, fosse

anche per opera di un individuo, di un fondatore? Se così fosse, la storia non sarebbe che una serie di accidenti, perchè le nazioni più o meno hanno tutte avuto un'origine di simil fatta. Ma non può essere accidentale, perchè quel fatto ha dovuto compiersi in conformità di certe leggi; leggi che sono appunto idee. Il pensiero del fondatore potrà ignorarle: questa ignoranza subbiettiva non deve imporci. Così si suol dire che il primo che ha fatto uso della parola è stato istruito da Dio. Qui la parola *Dio* significa o il capriccio o il caso fortuito. Ma non si vede che vi sono leggi del linguaggio, mentre il linguaggio suppone certi organi determinati, il pensiero, la regola del pensiero e via dicendo; e, in altri termini, non si vede che havvi un'idea del linguaggio. Onde, anche supponendo questa facoltà essere stata concessa da Dio, bisogna ammettere che non lo è stata se non conformemente all'idea, e che colui che primo parlò non fece che incarnare nella sua prima parola, benchè inconsciamente, l'idea del linguaggio. Ebbene, dicasi lo stesso del fondatore. Egli fonda una nazione: la sua ambizione, il suo interesse, le sue mire individuali non possono, come si vorrebbe, render ragione della creazione di uno Stato nè cangiano la natura delle cose, secondo la quale l'organizzazione di una nazione non può accadere al di fuori di certe leggi e di certi principii. Di qui già apparisce che non è il caso che fa sorgere una nazione, ma è l'idea.

Ma di questa verità ci persuaderemo meglio, considerando la supposta colonia non più nel suo embrione, nel suo stato rudimentario, ma nello stato di sviluppo e di pienezza storica. Riconosceremo allora ch'essa è stata chiamata a rappresentare una parte, a raggiungere uno scopo nella storia e a svolgere un principio, un pensiero storico. E questo elemento non può essere accidentale, ma razionale e necessario. Questo pensiero storico, si dirà, è imposto dalla provvidenza o dal pensiero divino a questa colonia, ed essa, inconsapevolmente, come il fanciullo inconsciente delle leggi di sua natura, diviene uno strumento per realizzare i fini provvidenziali. Sia pure: ad ogni modo bisogna ammettere questo pensiero che opera sullo spirito della supposta colonia, e che si sviluppa e si attua nella sua storia.

Ed ecco ciò che rende ragione del sorgere e del cadere delle nazioni. È la presenza di questo pensiero storico che ne spiega il sorgere, siccome dall'altro lato è il suo allontanamento che ne spiega la decadenza.

Ma se è vero che questo pensiero storico è l'idea o lo spirito nazionale, noi dobbiamo dire che soltanto l'esistenza dello spirito nazionale può somministrarci, almeno per ora, [1] il criterio determinante del sorgere e del cadere delle nazioni, e che, per parlare con più precisione, è lo spirito nazionale quello che fa e disfà la nazione, o, se si vuole, fa e disfà se stesso, e, facendo e disfacendo se stesso, fa e disfà tutte le parti dell'organismo sociale.

E primieramente dev'esser chiaro ch'è lo spirito nazionale che fa per così dire sè stesso. Perchè noi già sappiamo, ch'esso è il principio determinante dell'organismo sociale. Onde tale sarà lo spirito e tale sarà la nazione che n'è animata. Quando questo spirito sorge, la natùra stessa si trasforma, e come una nuova natura sorge con esso. Con esso si risvegliano l'industria, il commercio, le arti e la scienza. Epperò, se si dice che la grandezza di Roma fu fatta dalla organizzazione e dalla potenza militare, questa è una delle ragioni, ma non è la determinante. Perchè questa organizzazione militare chi è che l'ha fatta? Essa è un effetto e un risultato. Si dirà che l'ha fatta la sapienza romana. La sapienza romana sta nello spirito romano. Lo stesso dicasi dell'arte di governare del Senato romano, ch'è pure uno degli elementi, una delle fonti della grandezza di Roma; anch'essa è un prodotto della sapienza romana, e quindi dello spirito romano. Prendete in effetti due nazioni e date loro le stesse istituzioni e le stesse forme politiche. Ciò non ostante l'una non raggiungerà lo stesso grado di potenza che l'altra, perchè non havvi lo stesso pensiero, lo stesso spirito che anima queste istituzioni. Niun dubbio adunque che lo spirito nazionale fa se stesso.

[1] *Almeno per ora*, perchè poi più oltre, nel capitolo seguente, si vedrà ch'è in fondo lo spirito dell'umanità che somministra il criterio determinante del sorgere e del cadere delle nazioni. Il che per altro è già accennato alla fine di questo stesso paragrafo.

Digitized by Google

Ma dico inoltre che lo spirito nazionale, per buona o mala ventura non so, disfà anche se stesso. Ed in vero lo spirito nazionale, e la realizzazione piena e compiuta di questo spirito, è lo scopo e il fine supremo e a dir così assoluto della nazione, al quale il pensiero di ogni individuo deve mirare. Perchè è questo spirito che, sorgendo, s'impadronisce della nazione intera, non solo cioè della parte intellettiva, ma anche della natura, e v'infonde la vita e vi suscita l'attività, e stabilisce così un rapporto immediato tra l'individuo e se stesso, pel quale l'individuo si appropria questo spirito e si sente vivere in esso. Ed è questo impulso, per dirla di passaggio, che genera l'amor patrio. L'amor patrio non è un'astrazione, non è un amore che non abbia un obbietto reale; ma è questo spirito che diviene obbietto a se stesso, e che si contempla come un'esistenza obbiettiva. Onde l'amor patrio è l'amore pel paese intero. Ora quando quello scopo e quel fine sono raggiunti, quando, in altre parole, lo spirito nazionale si è realizzato, ogni attività finisce; la vita della nazione può ancora durare, ma essa non è più che una vita abitudinaria, come Hegel la chiama, un'esistenza cioè tutta formale e quasi automatica, in cui non circola più nè rifulge il fuoco sostanziale dello spirito. [1] E questo è il punto che segna la decadenza di una nazione. Per decadere non è essenziale ch'essa scomparisca: una nazione decade quando, dopo aver sviluppata tutta la sua potenzialità, si arresta soddisfatta di sè, delle sue conquiste, de'suoi trionfi e non più si muove nè sente più la spinta a muoversi e ad operare, appunto perchè lo spirito si è esaurito. Il che spiega, come già lo dicevamo, che mentre la nazione conserva le stesse istituzioni, lo stesso territorio e forse pure la stessa potenza materiale, non pertanto essa cade e si dissolve. Quando l'idea storica si è attuata e si è esaurita, noi vediamo che le stesse istituzioni e le stesse leggi, che hanno fatto altra volta la grandezza, la moralità della nazione, non hanno più la medesima efficacia ed influenza, non trovano più eco nella coscienza nazionale.

[1] Hegel con la sua rara semplicità e naturalezza paragona questo genere di vita ad un orjuolo che caricato va da sè.— *Die Uhr ist aufgezogen und geht von selbst fort.* — Vedi op. cit. pag. 92.

Digitized by Google

Taluno intanto potrebbe obbiettarci: altrove non riscontriamo lo stesso fatto; non riscontriamo altrove questo sorgere e cadere, questa presenza e questa disparizione di spiriti e d'idee. Di fatto, mentre nella sfera della storia l'idea va sempre trasformandosi, nella sfera della natura, per esempio, l'idea e gli elementi dell'idea sono invece sempre gli stessi. [1]

Ciò che può renderci ragione di questa diversità è la natura specifica della sfera della storia. Se anche nei limiti della natura l'idea esiste diversamente nel minerale e nella pianta, è affatto razionale che nella sfera della storia essa esista diversamente che nella sfera della natura.

Noi diciamo che vi è una storia ideale o, ciò che torna lo stesso, che vi è un'idea della storia, perchè la storia è fondata sopra principii, sopra idee, e quindi, considerata nel suo insieme, essa deve avere la sua idea. Ma se ammettiamo che vi è un'idea della storia, e che questa è un'idea speciale, un'idea che, mentre da un lato si distingue da ogni altra idea, deve dall'altro essere con tutte in rapporto, noi dobbiamo ammettere, che la storia occupa nel tutto una sfera, un campo proprio e distinto. Ed in ciò del resto l'idea della storia corrisponde ad ogni altra idea. Avvegnachè ogni idea occupi la sua sfera speciale, ch'è ad un tempo in rapporto con le altre sfere, appunto perchè è una parte del tutto. Ora quando si dice che un ente qualunque occupa una sfera propria e determinata, noi vogliamo e dobbiamo significare, che in questa sfera le cose non sono nè possono essere quali in altra sfera. Perchè a quella guisa come nell'ente organico le cose, gli elementi, cioè, la materia e le varie sue determinazioni esistono in un modo che non esistono così che in questa sfera soltanto; nella stessa guisa l'universo intero, per così dire — mentre la storia quasi compendia in sè l'universo — deve esistere e muoversi nella sfera della storia in un modo speciale, in un modo diverso da quello ch'è e si muove nelle altre sfere. Anche se ci rappresentiamo la storia sotto una forma popolare ed exoterica, e diciamo che la storia ha la sua radice nella mente di Dio — ed è così che se

[1] Vedi la nota a pag. 109.

la rappresenta Vico, o almeno è così che espone il suo concetto — noi arriveremo allo stesso risultato. Perchè, secondo questo modo di concepire, Dio penserebbe la storia, e questo pensiero costituirebbe l'essenza della medesima, e gli eventi suoi si svolgerebbero, o meglio sarebbero generati secondo questo pensiero. Ebbene, è chiaro che questo pensiero della storia non può essere fortuito e capriccioso, ma razionale e sistematico. E pensare razionalmente e sistematicamente la storia vuol dire riporre nella storia tutti gli elementi e tutte le sfere inferiori dell'universo, ma modificandole secondo la natura propria della storia, e combinandole con essa. E però tutto, esseri inanimati e animati, esseri irragionevoli e ragionevoli, tutto si ritrova nella storia, ma vi si ritrova trasformato dalla natura della storia. E noi stessi, noi individui siamo nella storia diversamente da quel che siamo nella nostra sfera individuale. Dal momento che io entro nella storia, che divengo, a dir così, individuo storico, io entro in un campo ove dominano altri principii, altri interessi, altre tendenze, che s'impadroniscono di me, de'miei interessi individuali, domestici ed anche civili, li trasformano e ne fanno strumento — strumento non cieco, perchè siamo in una sfera razionale — ma strumento e mezzi subordinati a più alti fini. Adunque nella sfera della storia, essendo una sfera particolare, l'idea deve muoversi conformemente alla natura di questa sfera.

Ora nella sfera della storia havvi lo spirito. Lo spirito è attività, ed esso deve continuamente svolgersi ed elevarsi così alla piena realizzazione della sua potenzialità. Ma il muoversi della storia fa il ringiovanimento dello spirito e questo rinnovarsi eterno e perenne dello spirito non sarebbe possibile senza l'avvicendarsi di nazioni che sorgono e di altre che cadono. Sembrerebbe a prima vista che questo moto dell'idea storica la mettesse in un grado inferiore a quello della natura, perchè, mentre la natura è immobile ed immutabile, l'idea storica invece si mostrerebbe come limitata dallo spazio e dal tempo, e la sua azione ed influenza come finite e passeggiere. Riflettendovi però, si scorge che appunto il contrario è ciò ch'è vero. Perchè pri-

mieramente il moto e il rinnovarsi costituiscono una superiorità, una perfezione sull'immobilità. Inoltre quando diciamo che l'idea si esaurisce e passa, lo diciamo in un certo senso. Essa passa per una nazione, ma non passa per l'umanità. Di fatto, se la storia è una trama, ove i momenti precedenti s'intrecciano e s'innestano ne'susseguenti, è chiaro che nulla perisce nè può perire in essa; ma come il punto è compreso nella linea, e il punto e la linea son compresi nel piano, così una storia che passa e il materiale che ha prodotto debbono ritrovarsi nella storia di un altro popolo o in quella dell'umanità. Da ultimo nella natura tutto è separato e diviso, o, se tutto è in rapporto, manca però la coscienza di questo rapporto: il sole è nella terra, ma non sente di esserci. Invece per questo moto proprio alla storia la pienezza e la perfezione della vita storica viene dalla nostra vita stessa e da quella degli altri popoli che ci han preceduti, che noi ci assimiliamo e facciam nostra.

E questo ci mena a concludere che le considerazioni che precedono, mentre mostrano che lo spirito nazionale, come fa, disfà anche la nazione, da un altro lato poi appariscono come fondate su di una dimostrazione più profonda e assoluta. Imperocchè è vero che, se una nazione si disfà, ciò accade perchè l'idea storica, lo spirito nazionale è uno spirito limitato. Ma questa limitazione o questa negazione ha radici profonde nella costituzione intima delle cose e nella logica assoluta. In quella maniera, in vero, che l'essere non può stare senza una determinazione opposta; in quella maniera che in altra sfera il moto non può stare senza la compenetrazione e l'urto di due forze contrarie; o in quella maniera che la vita non può andare senza la morte — perchè il germe della morte, di cui noi soventi parliamo, è la necessità ideale, l'idea della morte, connessa e compenetrata con quella della vita, onde si può dire che noi nascendo muoriamo — nella maniera stessa avviene per una nazione. Nella vita medesima di una nazione trovasi il germe della sua morte. La limitazione di una nazione non è estrinseca ma intrinseca, non è fuori ma è nella nazione stessa. E per volerlo anticipatamente accennare, la limitazione implica che una nazione porta in sè lo spirito del mondo,

l'assoluto, e si sforza ad attuarlo, ma non lo può. Di maniera che quando lo spirito nazionale ha esplicato tutta la sua potenza, la nazione deve necessariamente disparire dal teatro della storia e lasciare il posto ad un'altra. Non è vero che siano le cause esterne che fanno il decadimento di una nazione. La causa determinante è il verme interno che la rode; è questa lotta, questa scissura interiore dello spirito finito con l'assoluto che ne logora le forze e l'abbassa e la scompone. Tale è la dialettica delle nazioni, ed è il principio stesso che ad un tempo le eleva e le degrada ed annienta. [1]

VIII.

IL PROBLEMA DELLE NAZIONALITÀ.

La limitazione dello spirito nazionale fa sì che, quando esso ha prodotto e sviluppato tutto quanto era nella sua potenzialità di produrre e sviluppare, si esaurisce e si dissolve, e si dissolvono con esso tutti gli elementi dell'organismo nazionale: noi diciamo, che la nazione decade. Quest'è il punto che abbiamo poc'anzi dimostrato. A questo punto viene intimamente a collegarsi il problema delle nazionalità; problema che agita in questo momento e preoccupa il pensiero dell'Europa. Cosa significa, e come è oggi posto questo problema delle nazionalità?

Coloro che propugnano la teoria delle nazionalità si rappresentano e debbono rappresentarsi il problema a questa guisa. Primieramente il concetto di nazionalità deve nella storia dominare ogni altro concetto, e quindi lo scopo supremo dell'uomo di Stato e del politico dev'essere la conservazione della nazionalità. Ma vi ha di più. Le nazioni non muoiono nè possono morire: esse sono eterne. Possono bensì decadere, ma questo decadimento non è più che transitorio, onde vi ha da essere un tempo in cui le nazionalità decadute dovranno risorgere. Bisogna adunque con ogni mezzo

[1] Vedi il Cap. seguente — *Lo spirito dell'umanità.*

restaurare, ricostruire le nazionalità decadute ed affrettarne il risorgimento. Tal'è la posizione di questo problema, che, per così dire, costituisce uno de'dommi, e quasi un articolo di fede de'tempi nostri.

Le considerazioni e gli argomenti che possono aver condotto a questo concetto sono parte storici e parte speculativi. Uno degli argomenti storici è questo, che oggi nelle società moderne vi sono strumenti che presso le antiche non esistevano, quali la stampa, il vapore, il telegrafo. Questi strumenti fan sì che la vita possa circolare da una nazione all'altra, e che i popoli possano facilmente scambiarsi i loro pensieri, e comunicarsi le loro forze e la loro energia. Per tal modo una giovane nazione può inoculare e trasfondere una nuova vita in una nazione vecchia ed esausta. Un argomento poi, che chiamerò speculativo, può esser tratto dalla teorica del progresso. Perchè questo risorgimento delle nazionalità decadute può esser considerato come un progresso nella storia. Le antiche nazioni decaddero appunto perchè mancavano di quei mezzi che vivificano e rinnuovano la vita delle nazioni moderne. — Tali sono in breve gli argomenti più salienti che conducono alla teoria delle nazionalità.

Ebbene, questo problema, com'è posto, per noi che dobbiamo esaminarlo non da politici ma da filosofi, e facendo per dipiù astrazione da certe false credenze prevalenti, non può aver la forza d'interessarci in suo favore, e ancor meno poi di svegliare il nostro entusiasmo.

Prima di tutto occorre notare che questa teoria o è un domma, e un domma cui si accorda un valore assoluto, che perciò stesso s'intende doversi applicare ad ogni popolo; ovvero non è una teoria, ed il risorgimento di un popolo non sarebbe che un accidente nella storia. Bisogna credere che nella mente de'suoi sostenitori essa abbia un senso e un valore assoluto. Ora, porre per principio che ogni popolo, che una nazione qualunque possa e debba risorgere, è quanto vi ha di più contrario alla storia e al progresso. Imperocchè, se è vero dire che una grande nazione, una nazione storica è potente impulso, vigoroso strumento di progresso, e che, ne'limiti della sua vita, essa realizza e attua il progresso; è

altrettanto vero il dire che quando questa nazione ha sviluppato il contenuto della sua vita, ed ha raggiunto quello scopo che era il portato del suo intimo vigore e de'suoi essenziali elementi, essa cessa di essere uno strumento e diviene invece un ostacolo al progresso. Guardiamo la Grecia e i suoi grandi e potenti strumenti di civiltà e di progresso. Egli è chiaro che un momento arriva in cui, se un'altra nazione non l'avesse sostituita, l'umanità non avrebbe più progredito, perchè la Grecia era divenuta esausta, impotente. Il che mostra che la storia e il progresso non s'avvantaggiano di una nazione decaduta. Una nazione non esiste istoricamente, non è un membro vivo della storia se non in quanto muove l'umanità e con questa si muove. E quando essa ha prodotto quel che poteva produrre, può continuare ad esistere, ma non esiste più come nazione storica, e in tal senso non ha più ragione di essere.

Di qui apparisce che al di sopra del problema, com'è posto, ve ne ha un altro che lo domina e ch'è il problema stesso della storia. Si dice: una nazione decaduta può e deve risorgere. Ma questo risorgimento ha un significato storico o non ha verun significato? Cosa vien'esso mai ad aggiungere nella storia? Farà esso spuntare una nuova aurora per lo spirito? Affermerà una nuova idea, un nuovo pensiero nella storia? Perchè di fatto che cosa è risorgere?

Continuare a vivere non è risorgere. E un popolo che ha già occupato un alto posto nella storia e che, caduto, continua a vivere, non risorge. Se così non fosse, dovrebbe dirsi che l'India e la Cina, che sono popoli che vivono, non son decaduti. Inoltre perchè una nazione sia richiamata a vita novella, dev'essere animata da un nuovo alito, da un nuovo soffio dello spirito del mondo o dell'assoluto. Dunque, perchè una nazione decaduta risorga, bisogna che un nuovo spirito venga ad inoculare in essa la nuova vita. Questo spirito dev'esser nuovo, perchè il vecchio, come già esaurito e spento, non può essere principio di resurrezione. Nè questo solo basta; ma per dipiù questo spirito dev'essere diverso da quello delle altre nazioni, perchè ciò che costituisce una nazione è appunto un'idea, uno spirito caratteristico e differen-

Digitized by Google

ziale, ch'essa è chiamata a svolgere e a realizzare. Ora è chiaro che il vero problema sta nel sapere se in una nazione sia virtù sufficiente che la faccia atta a trasformarsi, a ricevere cioè e far penetrare in sè un nuovo spirito, a parlare per dir così un'altra lingua, a trasformare il verbo interno che induce la trasformazione del verbo esterno, a rinnovare la sua vita ne'suoi vari elementi integranti e nelle varie sfere di sua attività. Perchè un vero risorgimento suppone una nuova religione, nel senso di una trasformazione, di uno sviluppo, di un movimento religioso; suppone, nello stesso senso, una nuova arte, nuove forme politiche ed anche una nuova scienza. Ciò costituisce il risorgere.

Da questo punto di vista si scorgono le grandi difficoltà che deve incontrare un popolo decaduto per risorgere e per rioccupare quel posto che ha altra volta occupato nella storia. A prima giunta può parere facile cosa rifare una nazione, siccome sembra possa riuscire più agevole ricostruire un edifizio sopra uno vecchio, anzichè costruire di pianta un edifizio nuovo. Ma quando si esamina la cosa più a fondo, diviene chiaro ch'è invece più difficile rifare anzichè fare una nazione. E la ragione n'è evidente. L'uomo maturo ha le sue abitudini, le sue discipline buone o cattive già formate; le sue facoltà tanto fisiche che spirituali hanno già preso la loro piega, e il più delle volte si sono a dir così pietrificate, di maniera che egli diviene impervio alla luce della verità, sordo alla parola del maestro e della ragione. Un vecchio popolo versa in condizioni in qualche modo simili a quelle dell'uomo maturo. Un vecchio popolo ha anch'esso le sue abitudini, i suoi interessi, le sue leggi, le sue istituzioni civili, politiche, religiose, tra le quali si è venuto formando e che oramai costituiscono la sua natura intera. Queste forme, comunque esauste, oppongono come un muro impenetrabile al soffio del nuovo spirito.

È anche chiaro d'altronde che le trasformazioni de'popoli richieggono sempre rivolgimenti radicali che, quando accadono, vanno più o meno oltre il limite, ma non per tanto sono necessari per far penetrare nel vecchio organismo la nuova vita. In questi momenti una nazione dev'essere decisa

Digitized by Google

ed energica. La conciliazione, l'esatto equilibrio tra il vecchio e il nuovo, tra il passato e il presente, se pur riesce entro certi limiti possibile dappoi che la trasformazione è accaduta, essa è difficile, anzi impossibile o funesta nel momento stesso della trasformazione. Bisogna che in questo momento la negazione del passato sia pronta, ricisa per lasciar penetrare per tutte le vie, con tutti i mezzi il nuovo spirito nelle istituzioni civili, politiche e religiose e nella scienza.

In effetti quando le nazioni si muovono noi vediamo allora soltanto sorgere grandi principii e grandi pensieri; benchè, com'è naturale, questi pensieri non siano nè possano rappresentare il pensiero assoluto nella sua pienezza e perfezione. E così noi vediamo nell'Allemagna il movimento protestante affermare un nuovo principio, e, senza volerne qui sceverare i difetti e le imperfezioni, fu certo un gran principio, che doveva produrre i grandi frutti che ha prodotto. Perchè la libertà di coscienza importava libertà del pensiero nella duplice sfera della religione e della scienza. Questo principio, gettando le sue radici profonde nella coscienza di un gran popolo, doveva originare e svolgere una nuova letteratura, una nuova scienza, una nuova vita, in una parola, un nuovo organismo sociale. La stessa cosa vediamo in Inghilterra. Da' tempi di Enrico VIII e di Elisabetta noi vediamo messo nella nazione il germe della libertà; e poi seguendo man mano la storia inglese, questo germe va sviluppandosi e fa dell'Inghilterra un gran paese. Ed è con la rivoluzione che in Francia vediamo un popolo intero sorgere, dando il sangue e la vita per l'affermazione di certi principii e la conquista di certi diritti.

Questo è il difficile della rigenerazione de' popoli e della ricostituzione delle nazionalità decadute. Il difficile, voglio dire, sta nel coraggio e nella forza necessari a distruggere le vecchie istituzioni, e nella capacità e nella virtù di accogliere e portare il nuovo soffio di vita. Per rappresentare il nuovo spirito è, a dir così, necessario rendersene degni, distruggendo l'uomo vecchio e facendo sorgere l'uomo nuovo. Quando si è convinti della verità della propria missione, si dànno allora il sangue e la vita: allora si pone al di sopra

della vita la verità e l'ideale, che comprendono il bene proprio, quello della patria e dell'umanità. Se essa non si eleva a questo punto, non si vede come una nazione possa veramente risorgere.

Ad ogni modo noi dobbiamo porre per principio, che la vera rigenerazione di un popolo decaduto non è possibile che ad una sola condizione, che questo popolo rigeneri il suo pensiero. Solo la rigenerazione del pensiero può indurre nella nazione il rinnovamento delle varie sfere, de' vari elementi di cui essa si compone. Il risorgere del pensiero importa soprattutto il risorgimento della scienza nel senso largo della parola. È opinione comunemente prevalsa e ripetuta, che, quando un popolo si organizza, debba innanzi tutto costituirsi materialmente e provvedere alla sua organizzazione civile, politica e militare. Quanto poi alla scienza, questa, si dice, è un bisogno che si manifesta quando il suo organismo si è già formato e compiuto. E questo è vero in un certo senso, quando, cioè, si tratta di costituire, di creare una nazione. Ma non è vero quando si tratta invece di rigenerarla, vale a dire, di rinnovare una nazione già stata in possesso di una certa civiltà, e che ha già percorso un certo ciclo di vita storica. Ed è ancora men vero soprattutto oggi per lo stato attuale del mondo e per le grandi e frequenti comunicazioni che esistono fra le varie nazioni. Questa nazione non può dirsi risorta se non risorge in tutte le parti che costituiscono la sua vita. E quindi non basta un risorgimento civile e militare, non un risorgimento materiale nè uno politico. Già è facile accorgersi che questi risorgimenti parziali nelle varie sfere di una società si fondano su di un risorgimento più alto e più sostanziale, quello del pensiero; onde togliete questo ch'è la base di tutti gli altri, e gli altri divengono impossibili, o non sono che apparenti ed effimeri. La trasformazione esterna non è che un risultato di una trasformazione interna. L'industria, il commercio, le arti non possono risvegliarsi, se il pensiero non si risveglia. Una forma politica, e fosse pure la più liberale, è lettera morta per una nazione, se non è vivificata dallo spirito, dal pensiero e dall'attività nazionali. Sulla forma politica bisogna peculiarmente insistere; mentre

è di questa che i più sembrano essere invaghiti, credendo che nel cambiamento di una forma politica stia tutto il mistero del risorgimento di un popolo. Ma non è la forma politica la condizione precipua, quella che dà il più potente impulso per far rientrare nella storia, poichè bisogna rientrarvi con lo spirito intero, assimilandosi lo spirito della storia. Nè si deve credere che la potenza e l'influenza politiche, come sono generalmente intese, costituiscano l'apice della grandezza di una nazione. Qualunque potenza politica si discioglie quando non ha solide basi nello spirito. Ma fossero anche possibili questi risorgimenti, che chiamerò subordinati, senza il risorgimento del pensiero è fuori di dubbio che, non costituendo essi che de'risorgimenti parziali, non creano un vero risorgimento, quale noi lo intendiamo, e dobbiamo intenderlo. Nel pensiero, e solo nel pensiero è la radice del vero risorgimento. Un popolo adunque non può rigenerarsi senza rigenerare il suo pensiero.

E come rigenerarlo? Supponiamo che una nazione sia decaduta e sia fuori della storia, mentre altre nazioni sono nella storia. Per rigenerarsi deve rientrare nel cammino universale della storia. A tale uopo essa ha un doppio còmpito. Il primo è quello di intendere lo stato attuale del mondo, di veder chiaramente il livello al quale il pensiero del mondo si è elevato, e di far penetrare in sè questo pensiero, assimilarselo in tutti i suoi aspetti, in tutti i rami in cui si è manifestato. Arduo còmpito in vero ed uno de'più ardui, e di cui si misurano le difficoltà, quando s'intraprende seriamente ad attuarlo! Ma quando ferve quest'attività del pensiero può certo affermarsi che havvi vitalità in tutta la nazione, ch'essa si riscuote e si risensa in tutte le sue membra. Chè un movimento intellettuale e, per così dire, ideale, rifondendosi nelle varie sfere della vita nazionale, vi eccita e rinvigorisce l'energia e le forze assopite. L'altro còmpito poi non meno difficile del primo, e che ne è come un risultato necessario e un coronamento, sta nel dare al pensiero universale un nuovo sviluppo, nello svelarne un nuovo aspetto, nell'affermare un nuovo spirito e un nuovo pensiero, che riassuma e dia ad un tempo un nuovo incremento al pensiero

della storia e delle altre nazioni. L'assimilazione non basta; è per di più necessario sorpassare lo spirito delle altre nazioni. Di siffatta guisa Roma non solo si assimilò lo spirito greco, ma lo sorpassò, ovvero lo combinò col suo proprio spirito; il perchè Roma potè segnare un progresso nella storia.

Ecco il lavorìo necessario per risorgere. E fa d'uopo aggiungere che questo lavorìo dev'essere interno, vasto e nazionale, deve cioè interessare ed impegnare gli sforzi della nazione intera. Il nuovo spirito, lo spirito originale, e che chiamerò differenziale, deve uscire dalle viscere stesse della nazione e come un natural prodotto della operosità generale. Gl'individui non possono crearlo questo spirito. Se lo spirito nazionale è rappresentato da pochi individui, la loro azione però deve trovare un'eco, anzi il suo sostegno e il suo punto d'appoggio nella nazione intera.

IX.

PASSAGGIO DALLO SPIRITO NAZIONALE ALLO SPIRITO DELL'UMANITÀ.[1]

La sfera della storia non è la sfera dell'individuo: non vi è storia dell'individuo propriamente detto. La storia dell'individuo non è possibile che per quanto si connette a quella della nazione. È questo un punto cui le precedenti indagini debbono naturalmente condurci. Non vi è dunque che la nazione o lo spirito nazionale che possa formare l'obbietto della storia. Ma lo spirito nazionale, in qualunque modo ce lo rappresentiamo e qualunque sia il suo contenuto, è un ente limitato.

Per semplificare la questione si potrebbe dire in generale che uno spirito nazionale, per ciò appunto ch'è un'idea speciale, è un'idea limitata e rappresenta una determinazione

[1] Vedi su questo paragrafo e seguenti Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, § 549 et suiv.; e 2me *Introduction du Traducteur*, cap. V e VI, vol. II.

dell'idea, ma non è, nè rappresenta l'idea assoluta. È chiaro che una nazione non è le altre nazioni. Epperò quella limitazione, che noi troviamo nell'individuo quando lo poniamo a fronte di una nazione, la troviamo anche in una nazione quando la poniamo a paragone con le altre nazioni.

Ma più specialmente bisogna dire che lo spirito nazionale è un ente limitato per cause esterne e interne, o meglio, per usare le solite espressioni, è limitato tanto per cause fisiche che per cause morali e ideali. Le cause fisiche possono essere varie, e sarebbe difficile volerle esattamente determinare *a priori*. Ad ogni modo esse stanno primieramente nel difetto o nella imperfezione degli strumenti di cui lo spirito nazionale abbisogna per attuare i suoi fini, per svolgersi e manifestarsi. E così, attenendoci a'bisogni attuali delle nazioni, una nazione, che, per esempio, possiede il carbon fossile e il ferro, potrà compiere quello che non sarà dato di compiere ad una nazione che ne manca: ecco una limitazione. Una delle fonti della grandezza dell'Inghilterra è appunto questa, e togliendole questi strumenti è chiaro che essa ne scapiterebbe. Tra le cause fisiche vogliono inoltre essere annoverate le limitazioni geografiche e locali. E queste limitazioni son tali che traggono immediatamente seco delle limitazioni nella vita interna della nazione, perchè, comunque si chiamino e siano esterne, pure divengono interne, in quanto intimamente si connettono alla vita dello spirito nazionale. Vi sono poi le limitazioni che appartengono allo spirito propriamente detto. E di fatto se pigliamo due nazioni, esse già si limitano tra loro. Così la nazione inglese e la francese, sotto il rapporto dei loro spiriti e messe da parte le limitazioni geografiche, sono entrambe limitate. La Francia ha certe doti, qualità e potenze che non ha l'Inghilterra, e reciprocamente. Se lo spirito inglese e il francese non possono compenetrarsi, ciò è perchè lo spirito inglese non vede che un aspetto del vero, ed il francese non ne vede che un altro. Essi non comprendono che una parte sola, un frammento della verità, perchè sono due aspetti diversi, due determinazioni particolari dello spirito assoluto. E questo che diciamo di due nazioni, possiamo applicarlo a tutte in generale; e noi vedremo che esse

sono tutte limitate. Adunque lo spirito di una nazione, per quanto alto sia il punto che questa occupa nella storia, per quanto potente sia l'azione ch'essa vi esercita, è sempre un ente limitato, limitato internamente e esternamente, nelle sue potenze morali e intellettuali, come nelle circostanze esterne e territoriali e negli strumenti materiali di cui può disporre.

Qui si presenta la questione: cosa fa la limitazione dello spirito nazionale?

Quando diciamo che un ente è limitato, e questo è contenuto nel concetto logico di limite, noi vogliamo significare che l'ente limitato è in rapporto con un altro ente, che ne fa e ne costituisce il limite. Se l'ente che limita non fosse in rapporto con l'ente limitato, e invece gli fosse interamente estraneo, è chiaro che non potrebbe limitarlo. Si potrebbe credere che la limitazione dello spirito di una nazione sia fatta dallo spirito di un'altra nazione e che, in altri termini, gli spiriti di due nazioni, si limitino a vicenda. Ma se si riflette che le due nazioni o i loro spiriti sono entrambi limitati, diviene allora evidente che l'uno non può essere il limite dell'altro, ma che vi ha da essere un terzo termine, che, senza esser loro interamente estraneo, è a loro superiore, e nel quale essi trovano tutti e due il loro limite comune. Ed estendendo ed applicando questa considerazione a tutte le nazioni, dovremo riconoscere che, poichè esse son tutte limitate, questa limitazione non può essere una limitazione individuale, vale a dire, non può essere un limite che a ciascuna nazione viene imposto dalle altre nazioni.

Ora ciò che fa la limitazione dello spirito nazionale è lo spirito dell'umanità; il che vuol dire che al di sopra dello spirito delle nazioni havvi uno spirito universale, che nella sua unità comprende tutti gli spiriti nazionali, senza confondersi con alcuno di essi. Questo spirito dell'umanità non è estraneo ad alcuna nazione, anzi penetra nella vita nazionale sotto forme svariate. Perchè di fatto la politica è già una sfera nella quale si manifesta lo spirito universale. Il legislatore mira al bene dell'universale, ed ha in vista una legislazione non solo nazionale e generale, ma razionale soprattutto e si

può dire assoluta; la qual cosa oltrepassa in certo modo la sfera della nazione. Vi sono poi i rapporti politici esterni della nazione, come i commerci e la guerra, i quali anche oltrepassano la vita meramente nazionale. L'arte del bello è un'altra manifestazione dello spirito dell'umanità entro i limiti della nazione, perchè l'arte è l'ideale, un mondo invisibile, infinito. L'artista che pensa la sua opera, non pensa un ente limitato, ma l'idea stessa, la quale egli vuole raffigurare e realizzare. L'obbietto della religione inoltre è Dio, l'universale. Una religione, qualunque essa sia, ammette sempre un ente assoluto, causa delle cause, comecchè questo pensiero potesse essere più o meno chiaro all'intelligenza. Abbiamo in fine la scienza. La scienza è l'assoluto: l'assoluto è l'aspirazione culminante della scienza: è ad esso che vuole elevarsi e con esso identificarsi. E la scienza, anche nelle sue sfere inferiori non è un prodotto nazionale, ma universale. Adunque lo spirito dell'umanità o lo spirito assoluto penetra nello spirito e nella vita nazionale per ogni dove; onde non havvi nazione che possa muoversi al di fuori dell'assoluto.

Ma da un altro lato è questo stesso spirito assoluto che fa la limitazione dello spirito nazionale, perchè lo spirito nazionale non è atto a riceverlo e a manifestarlo nella sua pienezza e totalità. E in effetti si può dire che la finitezza, la relatività e la limitazione dello spirito nazionale consistono in questo, che nello spirito nazionale o nel pensiero di una nazione si trovano gli stessi dati, gli stessi elementi, che nello spirito assoluto, ma solo allo stato potenziale o di semplice virtualità. Il che implica una imperfezione. In vero, quando si dice di un essere ch'è imperfetto, si vuol significare ch'esso non può attuare e possedere come realtà la totalità delle perfezioni ch'egli vorrebbe attuare e possedere; ch'egli ha una tendenza a realizzarle, la quale mostra che in lui sono i germi di queste perfezioni, ma non può realizzarle, perchè non è della sua natura il farlo. E così lo spirito di una nazione ha la tendenza a realizzare l'assoluto, — tendenza che si manifesta in tutte le sfere dell'organismo sociale, la politica, l'arte, la religione, la scienza — ma non può appieno rea-

lizzarlo.[1] E però si può dire che lo spirito di una nazione è posto fra la potenza, la facoltà del fare, e la realizzazione, la realtà assoluta; mentre nello spirito assoluto tutte le cose sono in atto, e appunto perciò esistono in modo diverso e quali altrove non possono esistere.

Questa contraddizione nello spirito nazionale, che, contenendo medesimamente lo spirito assoluto, non può realizzarlo, mentre dimostra la sua limitazione, al tempo stesso ci fa più chiaramente vedere, come e perchè una nazione decade e deve decadere. Perchè, come l'abbiamo già accennato ed avremo più oltre occasione d'intenderlo meglio, è appunto la presenza dell'assoluto nella nazione che la scompone e la fa decadere. Una nazione fa i suoi sforzi per realizzare l'assoluto e, nei limiti in cui lo realizza, lo rappresenta. Ma un momento arriva, in cui i suoi sforzi si esauriscono nella impotenza di toccare la piena realtà, ed un conflitto, qualunque ne sia la

[1] Si dirà forse, che, se la scienza è una delle sfere dell'organismo sociale, e se bisogna ammettere che nella scienza si realizza l'assoluto, non si vede perchè si dica che lo spirito di una nazione non può realizzare l'assoluto. È questa una obbiezione che tocca ai più difficili problemi, e che non può essere appieno sciolta, se non intendendo la natura intera e profonda dell'essere delle cose. Le indagini del Capitolo seguente ci metteranno per lo meno sul cammino per raggiungere tale soluzione. Non per tanto sin da ora si può osservare che, se la scienza è una delle sfere dell'organismo sociale lo è solo in un certo senso, in quanto cioè vi trova un campo in cui assumo una vita storica e perciò stesso limitata. Ma la scienza asoluta, in quanto idea assoluta, è al di fuori dei limiti nazionali, anzi al di fuori della storia. E in questo senso non solo la scienza, ma la religione, l'arte e lo Stato stesso sono al di fuori di questi limiti. Perchè di fatto l'idea della religione, quella dell'arte e quella dello Stato, come parti dell'idea totale della scienza, non sono e non possono essere realizzate nell'organismo nazionale nè nella storia. La storia è una sfera inferiore e subordinata alla sfera dell'idea. Queste idee non esistono in modo vero, perfetto e nella loro unità, che in quanto idee o nell'idea assoluta. Fuori di questa sfera, appunto perchè cadono e cadranno sempre ne' limiti della natura, del tempo e dello spazio, esistono in uno stato d'imperfezione e di relatività. La forza dello sviluppo e del progresso storico potrà gradatamente sollevare lo Stato, l'arte, la religione e la scienza in generale a forme più adequate alle loro idee. Ma in queste sfere, in quanto sfere storiche, havvi per così dire più aspirazione che realtà; e quindi le idee vi si realizzano come possono, ma è impossibile che vi si realizzino nella loro essenza intima.

forma, nasce allora tra lo spirito nazionale e lo spirito assoluto, e lo spirito assoluto finisce per allontanarsi dallo spirito nazionale, perchè non è più da esso rappresentato. E questa limitazione dello spirito nazionale è necessaria. Perchè se questa limitazione non fosse, non vi sarebbe più progresso; non più svolgimento continuo: in una parola, la storia non sarebbe più la storia. Questo spirito assoluto è, per così esprimermi, una spada a due tagli: è esso che fa sorgere le nazioni ed è esso pure che le abbatte. Quando diciamo che il principio della storia è la provvidenza o Dio o l'assoluto, noi non vogliamo nè possiamo dire altra cosa, se le nostre parole hanno un senso, che al disopra delle nazioni havvi uno spirito universale, che governa le nazioni; che secondo la sua sapienza distribuisce l'essere, la potenza ed i beni fra le varie nazioni; che quando una nazione sorge, è questo spirito che la fa sorgere, e, quando cade, questo fatto è pure un prodotto dell'azione dello spirito stesso.

Ed eccoci così introdotti pel natural corso delle nostre investigazioni nella sfera propria di questo spirito universale o spirito dell'umanità. Di esso abbiamo sin qui discorso come in via di necessaria presupposizione; ora dobbiamo passare a definirne in modo più ampio e insieme più diretto i rapporti, la funzione e la intrinseca natura.

Digitized by Google

CAPITOLO QUINTO.

LO SPIRITO DELL'UMANITÀ.

I.

ESISTENZA DELLO SPIRITO DELL'UMANITÀ.

Parlando dello spirito nazionale la prima questione che dovemmo esaminare, fu di sapere, se vi sia uno spirito nazionale. Una questione identica ci si presenta ora che dobbiamo occuparci dello spirito dell'umanità. Imperocchè, come per lo spirito nazionale, così per lo spirito dell'umanità si è inclinati a pensare che esso sia una semplice creazione dell'intelletto o, come si dice, un puro ente di ragione, un'astrazione, alla quale manca ogni essere ed ogni realtà obbiettiva. Anzi bisogna aggiungere, che quanto allo spirito nazionale vi sono molti che si mostrano disposti ad ammetterlo. Perchè, essi dicono, alla fin fine nazioni vi sono: una nazione si vede, è quasi un fatto che sta lì presente, saldo e a dir così palpabile. Ammeno quindi di negare l'evidenza non potrebbe negarsene la realtà. E perciò stesso non si può nemmeno negare un certo pensiero uno che l'anima e ne rende possibile l'esistenza, in quanto nazione. Ma la cosa va poi tutt'altrimenti allorchè si vuol parlare dello spirito dell'umanità, come di una realtà altrettanto reale e altrettanto necessaria quanto lo spirito nazionale. Si crede allora poter a buon diritto respingere ogni discussione. Perchè al già detto si aggiunge: l'umanità non esiste come le nazioni, ed occuparsi di uno spirito dell'umanità è un vaneggiare all'impazzata. Per la qual cosa esaminare se vi sia uno spirito dell'umanità, è una questione che assume un carattere di necessità più indeclinabile, più perentorio che quella intorno all'esistenza dello spirito nazionale.

Digitized by Google

Al pensiero che medita intorno all'umanità sembra a prima vista che non possa altrimenti concepirla che come una generalizzazione delle varie nazioni. Di fatto per solito si dice: riunite insieme le varie nazioni, e l'umanità sarà il prodotto di quest'addizione, mentre, se invece togliete le varie nazioni, l'umanità sparisce e si dilegua. E secondo questo criterio, che molto naturalmente si affaccia al pensiero, si crede che l'umanità non contenga e non sia nè più nè meno di quello che contengono e sono le varie nazioni prese nel loro complesso. In altre parole, l'umanità non sarebbe che l'insieme delle storie delle varie nazioni, ovvero ciò che comunemente si appella storia universale. Questa in fondo non è che una delle tante applicazioni del pensiero sensista ed empirico.

Ma quello che gli empirici chiamano *generalizzazione* o è una mera voce, un puro suono, un nonnulla, ovvero è un nuovo principio che, aggiungendosi ai vari enti e in sè contenendoli, tutti gli unifica, e perciò stesso è loro superiore. Concependo in effetti l'umanità come il sensista la concepisce, come cioè la pura e semplice riunione, come un sincretismo delle varie nazioni, l'umanità, e l'essenza non che il concetto dell'umanità, diventerebbero una pura superfetazione nell'ordine dell'essere e nell'ordine del pensiero. Il che ci condurrebbe direttamente a dovérne negare l'esistenza. Noi abbiamo già veduto che lo spirito di un popolo è essenzialmente limitato e finito. Questa finitezza e questa limitazione si estendono a tutti gli spiriti nazionali complessivamente presi, e che nel loro insieme costituiscono un certo ambiente storico. Abbiamo più sopra indicate le varie ragioni che limitano lo spirito nazionale; ma, per riassumerle qui tutte in una sola, diremo che lo spirito nazionale è limitato, perchè vive necessariamente nella natura, nel tempo e nello spazio. La natura, lo abbiamo più volte ripetuto, non è un elemento accidentale nella vita delle nazioni, non un elemento estrinseco allo spirito nazionale, ma ne è un elemento essenziale, tuttochè sia dallo spirito trasformato. Senza la natura non havvi nazione. E dal momento che lo spirito o l'idea discende nella natura, nel tempo e nello spazio, diviene limitata e

finita. Ora l'umanità, quando non fosse che la riunione numerica delle varie nazioni, sarebbe un ente altrettanto limitato che queste ultime. Ed è evidente che in questo senso la generalizzazione non avrebbe alcun valore.

Ciò mostra che, se vi è uno spirito dell'umanità, non si può ammettere che sia una collezione, un coacervo in qualche modo quantitativo delle varie nazioni. Invece esso non può essere che un principio di unità, che in sè rinchiude le varie nazioni, e, senza confondersi con alcuna, al disopra di tutte si eleva.

E che poi al disopra de' vari spiriti o delle varie idee nazionali vi sia in effetti questo principio, che n'è ad un tempo parte integrante e principio assoluto, o che, in altre parole, esista realmente questo spirito dell'umanità nel senso da noi definito, è il punto che le considerazioni che seguono potranno a sufficienza chiarire.

Primieramente, se noi ci rappresentiamo l'umanità, questo principio che fa e che domina le nazioni e la storia, sotto un'altra forma, non sentiremo più tanta repugnanza ad accordargli una realtà. Tutti, per esempio, ammettiamo facilmente che nella storia domina l'azione della provvidenza, e ch'è la provvidenza che fa e disfà le nazioni. Ora questa è la stessa dottrina presentata sotto altra forma. Di fatto quando il pensiero scientifico, mal soddisfatto dell'ombra e del vocabolo, si addentra nel suo significato e si pone a indagare ciò che può essere la provvidenza e come può fare le nazioni, regolarle e condurle ad uno scopo, esso vede chiaramente che questa provvidenza è un ente invisibile, puramente intelligibile, e che è in questo ente, mediante lui e secondo lui che la storia si muove. Onde, se la storia di un popolo sorge e giunge al suo apogeo, ciò accade pel volere e per l'azione di questo pensiero eterno, di questa forza assoluta, che noi chiamiamo provvidenza. E però da un lato la provvidenza si manifesta nella storia e nella vita di un popolo, in quanto è essa che le fa. Ma dall'altro le domina, e quindi da esse si distingue. E questa storia non è che una manifestazione imperfetta, una determinazione limitata della provvidenza. Se la provvidenza non fosse superiore alla storia, ma con

la storia s' identificasse, questa cesserebbe di essere, anzi non sarebbe.

Di più noi non possiamo, nè occorre qui, addentrarci di troppo nella questione complicata di determinare quale sia la natura di Dio. Ma ad ogni modo, qualunque sia il concetto che ci facciamo di Dio, se è vero che Dio fa e governa le nazioni, è chiaro innanzi tutto che Dio è un certo principio che non opera fortuitamente e capricciosamente, perchè il capriccio e il caso sono quanto di più opposto vi può essere alla natura divina. Dio dunque fa e governa la storia secondo certe leggi e certi principii assoluti, i quali sono inerenti ed essenziali alla sua natura; anzi questa natura e quei principii fanno una sola e medesima cosa. Rappresentiamoci da un lato Dio come una certa sostanza, che possiamo considerare quale una sostanza personale o individuale, e dall'altro questi principii, secondo i quali Dio opera, fa e governa le cose, la storia o le nazioni. Raffrontando questa supposta sostanza personale e questi principii, di primo colpo si scorge che quest' ultimi la vincono sulla prima, perchè determinano la sostanza e al di fuori di essi questa non potrebbe nulla operare. E quindi, se si volesse ammettere che Dio è diverso da' principii, che sono le idee, non sarebbe Dio, ma sarebbero le idee quelle che costituirebbero la sfera culminante e suprema dell' essere. Bisogna adunque ammettere che Dio e le idee o, ciò che torna lo stesso, l' idea assoluta sono una sola e medesima cosa. Ma perciò appunto che quest' idea fa e governa le cose, e tra l' altro fa e governa la storia, essa è e dev' essere superiore alla storia com' è superiore alle cose tutte. Ebbene, questa idea assoluta è precisamente lo spirito dell' umanità.

Lo spirito dell' umanità non è l' uomo, non la tale nazione, e nemmeno le nazioni tutte; ma è da più che tutte le nazioni, perchè esso, abbracciando in sè le varie nazioni, le fa e le fa esistere, le governa e tutte ad un tempo le sorpassa. Che se queste parole hanno un significato, esse voglion dire che nella umanità vi è ciò ch' è in tutte le nazioni e nella vita nazionale, e vi è per dipiù ciò che costituisce l' umanità, ciò che fa dell' umanità un ente speciale e distinto.

Sotto questo rapporto basta sovvenirci di quello che abbiamo detto rispetto allo spirito nazionale, e farne applicazione allo spirito dell'umanità. Perchè per quelle ragioni, per le quali abbiamo dimostrato che vi è lo spirito nazionale, e che esso è un ente che ha un' essenza propria e distinta, che domina e foggia i vari elementi nazionali, senza identificarsi con alcuno di essi; per le ragioni stesse noi dobbiamo riconoscere che havvi uno spirito dell'umanità, la cui essenza si distingue e si eleva al di sopra delle varie nazioni.

Ma inoltre noi diciamo che le varie nazioni e i vari spiriti nazionali son tutti limitati e finiti. Ora la limitazione e la finitezza suppongono un certo principio che le fa. Se le nazioni sono limitate, siano quali che si vogliano le forme e gli aspetti diversi sotto i quali sono limitate, e questo è un punto da noi già toccato; [1] qualunque sia, in altre parole, il numero delle cause subordinate della loro limitazione, esse implicano un principio supremo che le fa limitate. Questo principio non può essere che l' assoluto. Imperocchè ciò che fa in generale la finitezza di un essere, ovvero ciò che lo rende finito, è la presenza in esso dell' infinito. Senza e all' infuori dell' infinito, il finito non è finito, ma indefinito. In un certo senso il finito è l' infinito stesso, in quanto esso è in relazione con l' infinito; ma è l' infinito caduto nei limiti del finito, vale a dire qui, nella natura; ed è finito, perchè non può attuare l'infinito, o per parlare più precisamente, non può realizzare l' unità assoluta delle cose. Il finito dunque e l' infinito non sono termini estranei l'uno all'altro: al contrario, senza che possano confondersi e identificarsi, sono intimamente collegati. Alla stessa necessità di relazione si arriva considerando l'infinito o l'assoluto come il principio che fa e che governa le cose, mentre il principio generatore e assoluto delle cose da tutte e singole si distingue, ma non si può da esse scompagnare. Ed è appunto questo che accade nel rapporto dello spirito nazionale e dello spirito assoluto.

Lo spirito nazionale è in relazione intima con lo spirito dell' umanità, ma non può contenerlo nè attuarlo che imper-

[1] Vedi il capitolo precedente, VII. *Il sorgere e il cadere delle nazioni.*

fettamente. Questo rapporto adunque implica una contraddizione immanente nella vita delle nazioni, a tal segno che fuori di questa contraddizione l'esistenza di una nazione è impossibile. È facile constatare questo rapporto e questa contraddizione.

L'arte, per esempio, nell'atto ch'è un'istituzione sociale, eccede i limiti dell'esistenza nazionale, perchè essa è già una delle sfere, nelle quali lo spirito del mondo o della umanità si manifesta. Di fatto l'arte mira all'ideale e vuol ritrarre l'idea, e perciò stesso va al di là dei confini della natura non solo, ma della vita nazionale. Nel seno, quindi, di questa, l'arte già crea la contraddizione. Una nazione, in quanto tale, vive in una cerchia limitata di bisogni e d'interessi, sia materiali, sia spirituali, locali e passeggieri. L'arte viene a svincolarla in qualche modo da quest'interessi e a porla al di sopra di se stessa. Mediante l'arte, una nazione entra nella sfera dell'assoluto; o, ciò che torna lo stesso, con l'arte è l'assoluto che penetra e si attua nella nazione. Ora questo rapporto genera nel tempo stesso la contraddizione, perchè quella che chiamiamo attuazione dell'assoluto, è più uno sforzo, un'aspirazione che una realtà; mentre nella stessa sfera artistica la nazione non può, in quanto nazione, realizzare l'idea artistica.

Che se dall'arte ci eleviamo alle sfere superiori, quali la religione e la filosofia, mentre da un lato il rapporto diviene più intimo, la contraddizione dall'altro si fa più intensa. Una nazione, come lo abbiamo accennato,[1] non può portare, contenere e realizzare l'assoluto nella sua pienezza e perfezione. Questa contraddizione è il principio della sua vita come della sua morte; mentre fino a quando essa porta l'assoluto, anche imperfettamente, vive; e quando invece cessa di portarlo, quando le sue forze vengon meno e non può più rappresentarlo, la nazione cade e si discioglie. Una nazione adunque deve nudrire nel suo seno la contraddizione e, come può, trionfarne.

Nè ciò sembrerà singolare, se ci rammentiamo che in

[1] Vedi il capitolo precedente, IX. *Passaggio dello spirito nazionale allo spirito dell'umanità.*

tutte le sfere dell'essere havvi la contraddizione, e che ove la contraddizione non è conciliata — chè questo è il trionfo, — ovvero là ove la conciliazione della contraddizione cessa, l'essere si discioglie e sparisce. In altre parole, noi troviamo dovunque implicata la legge della contraddizione e della dialettica assoluta; onde dal momento che un essere è impotente a contenere la contraddizione e, come può, a conciliarla, esso non può esistere. Sia, per esempio, il moto degli astri o la composizione della materia o la vita organica. Nella materia considerata nel suo stato più elementare havvi l'attrazione, la repulsione e la conciliazione di questi due termini opposti. Sopprimete col pensiero uno di questi tre elementi, e la materia si disfà. Nella vita organica la contraddizione è ancora più profonda ed intensa, perchè la vita è la conciliazione e il trionfo delle moltiplici contraddizioni che nell'organismo si accolgono. La stessa legge deve riscontrarsi nella vita delle nazioni. Nella nazione vi sono altre contraddizioni, ma la più radicale, determinante e assoluta, è quella dell'infinito e del finito. Una nazione tende a vivere vita universale; essa vuol divenire assoluta, appunto perchè sente l'influsso e le attrazioni dell'assoluto; e se le sue istituzioni progrediscono e si perfezionano, ciò avviene perchè l'infinito e l'assoluto si muovono e, entro certi limiti, si manifestano in essa.

Anche dunque sotto il rispetto della limitazione dell'ente nazionale noi siamo costretti ad ammettere l'esistenza dello spirito dell'umanità.

Da ultimo non è possibile nemmeno negare o dubitare dell'esistenza dello spirito dell'umanità, se è vero che havvi unità nella storia.

E che unità vi sia si può primieramente mostrare come un fatto per le analogie ed i punti di somiglianza e d'identità che intercedono fra le varie nazioni, per la reciproca intimità dei vari momenti della storia, e per la compenetrazione del passato nel presente.

D'altronde razionalmente l'unità della storia si connette all'unità del principio della storia. Ripugna alla ragione e alla possibilità delle cose l'esistenza di parecchi principii della sto-

ria. Imperocchè, quando per avventura si volesse supporre parecchi principii, certo si è che tra essi ve ne sarebbe sempre uno che la vincerebbe su tutti gli altri e al quale questi ultimi sarebbero subordinati. E sarebbe questo il vero principio assoluto della storia, mentre di principii assoluti non ve ne può essere che uno. Bisogna adunque risalire sempre ad un principio unico per spiegare la storia. Questo punto fa d'uopo ammetterlo quale che si sia il modo in cui si concepisce la storia, perchè costituisce il punto di vista culminante di ogni concetto storico. Ammesso un principio della storia, che sia la natura, che sia lo spirito, o un altro qualunque, esso deve necessariamente essere un principio universale e assoluto. Se fosse possibile spiegare la storia con la natura, in questa ipotesi la natura sarebbe il principio uno e universale della storia. E questo tutti concordemente lo ammettiamo. Lo ammette l'opinione volgare e irriflessa, allorchè va istintivamente ripetendo, ch'è la provvidenza che governa la storia. La coscienza religiosa lo ammette similmente, perchè crede in un essere supremo, causa generatrice dell'universo. E da ultimo lo ammette il pensiero filosofico, in quanto si eleva al concetto di un'idea o di un pensiero assoluto qual principio assoluto delle cose. Ebbene, questo principio di unità della storia è appunto questo spirito che supera i vari spiriti nazionali, vale a dire, è lo spirito dell'umanità. Di fatto questo spirito, come or ora vedremo meglio, fa l'unità delle varie nazioni, perchè tutte in sè le contiene ed abbraccia, e tutte in esso vivono e si muovono.

Tali sono gli argomenti più salienti, che ci mostrano l'esistenza di uno spirito dell'umanità, e ci obbligano ad accordare a questo spirito una realtà sussistente e obbiettiva.

II.

RAPPORTI DELLO SPIRITO DELL'UMANITÀ.

questa contradd. è lo stimolo più efficace del progresso

Vi è dunque nella vita delle nazioni una contraddizione che nasce appunto dalla presenza dell'infinito nella loro vita finita; ciò che vale dire, che al di sopra dei vari spiriti na-

zionali vi è uno spirito assoluto o uno spirito dell'umanità. Abbiamo già visto come questi due termini, lo spirito dell'umanità e gli spiriti nazionali, sono intimamente collegati. Ora bisogna determinare in modo più preciso qual'è il rapporto che tra loro esiste e che insieme gli congiunge.

E primieramente non dobbiamo rappresentarci le nazioni e l'umanità come due enti, due sfere che sono l'una accanto dell'altra, due sfere attigue o contigue, ma l'una all'altra estranee. Il linguaggio e le abitudini irriflesse e rappresentative della mente possono ingannarci per modo che, quando diciamo l'umanità essere il limite delle nazionalità, facilmente crediamo che le nazionalità siano al difuori dell'umanità, e viceversa, l'umanità al di fuori delle nazionalità. Ovvero, anche rappresentandoci questi due termini come aventi un certo rapporto tra loro, pensiamo non per tanto che l'uno possa andare scompagnato dall'altro. Queste false rappresentazioni fa d'uopo correggerle. Se havvi un rapporto fra gli spiriti delle nazioni e lo spirito dell'umanità, questo non può essere fortuito e accidentale, ma necessario e assoluto. E due esseri legati tra loro da un nesso assoluto sono inseparabili; l'uno non può andar senza dell'altro, e dipiù l'uno è nell'altro.

Una nazione che non rappresentasse in alcun modo lo spirito dell'umanità, non sarebbe una nazione; e l'umanità che non contenesse le nazioni, sarebbe un *caput mortuum*, un'astrazione. Come dunque una nazione non può star fuori dell'umanità, così l'umanità non può star fuori delle nazioni. E questa è la dialettica, che è la legge assoluta delle cose. Secondo la dialettica il tutto non è il tutto che per le parti, siccome le parti non sono parti che di un tutto. Medesimamente nell'organismo le varie membra non possono esistere fuori dell'unità della vita; ma questa unità a volta sua non può esistere fuori delle varie membra. Il che si applica esattamente al rapporto dello spirito delle nazioni con lo spirito dell'umanità; mentre le nazioni sono in qualche modo all'umanità ciò che nell'organismo le varie membra sono alla vita; e l'umanità, così considerata, è un ente complesso che nella sua unità abbraccia le varie nazioni.

Inoltre in un ente sistematico tutte le parti sono necessarie. Ma appunto perchè queste sono da un lato necessarie, mentre dall' altro sono unite sistematicamente, deve esservi un non so che, un punto, un principio, si chiami come si vorrà, che si distingue dalle varie parti, benchè non possa essere senza di esse. Questo è vero per tutti gli esseri dell' universo, perchè se l' universo è un sistema, tutte le sue parti devono rivestire una forma sistematica. E per tanto, mentre lo spirito dell' umanità e lo spirito delle nazioni sono inseparabili; mentre lo spirito dell' umanità non può andare senza lo spirito delle nazioni; al tempo stesso lo spirito dell' umanità è al di fuori o meglio al di sopra dello spirito limitato delle nazioni. In altre parole, l' umanità, che è l' unità della storia, benchè contenga le varie membra che costituiscono la storia, e non possa essere senza di queste, non di meno si distingue da esse e costituisce una sfera propria, distinta e che tutte le sorpassa. E si può dire che a quella guisa come il punto, la linea, il piano fuori del solido, che ne costituisce l' unità, differiscono dal punto, dalla linea e dal piano che sono nel solido; nella stessa guisa una nazione fuori dell' umanità — ammettendo per poco che una nazione fuori dell' umanità potesse propriamente chiamarsi nazione — una nazione, dico, fuori dell' umanità differisce dalla nazione ch' è nell' umanità, appunto perchè l' umanità si muove in un campo proprio e speciale. Ricordiamo quello che abbiamo già più volte detto, che tutto è necessario nel sistema e negli esseri, ma non tutto vi tiene lo stesso valore, nè vi adempie la stessa funzione. Il discepolo è tanto necessario quanto l' insegnante, ma da questo che i due termini sono ugualmente necessari, non segue che siano uguali in dignità e in intrinseco valore. L' insegnante sorpassa e deve sorpassare il discepolo, ed è egli che fa la vita del discepolo, perchè più il discepolo è atto a portare la parola dell' insegnante, e più la sua vita è compiuta. E così è dell' umanità. Essa non può essere senza le nazioni, ma non è le nazioni, ed è per dipiù superiore alle nazioni. La limitazione della nazionalità sta nella nazione stessa, perchè l' umanità penetra continuamente nella nazione, ma non s' identifica con essa, e per tal guisa con-

serva la sua indipendenza, la sua forza e la sua natura assoluta.

Se tale è il rapporto che intercede tra lo spirito delle nazioni e lo spirito dell' umanità, ci possiamo ora domandare qual'è mai l' azione che questo spirito dell' umanità spiega sulle varie nazioni.

L' *umanità*, secondo l' uso comune e ordinario di questo vocabolo, sarebbe una specie di sentimentalismo per così dire estraneo alle esigenze della nostra natura e indifferente rispetto alle necessità nazionali. Per esempio, si dice: l' umanità ci fa tutti fratelli, tutti figli dello stesso padre, e quindi essa vieta e proscrive fra gli uomini ogni lite e ogni conflitto.

Questo concetto dell' umanità è arbitrario e superficiale. L' umanità non è un' astrazione della realtà e non mutila gli esseri. Al contrario, essa è l' ente più concreto e più determinato, avvegnachè tutto in sè contenga e riassuma. Essa, in una parola, è la ragione o la necessità assoluta. Onde in una forma generale si può dire che lo spirito dell' umanità, appunto perchè è uno spirito assoluto e universale, che rinchiude in sè lo spirito delle varie nazioni, s' incarna e si manifesta nello spirito di ciascuna, senza identificarsi con esso; a quel modo come l' unità della vita si manifesta in tutte le singole membra dell' organismo, senza con alcuna identificarsi.

Ma inoltre, se è vero che l' umanità è la ragione o la necessità assoluta, ciò vuol significare che in essa è riposta la forza e la potenza assoluta, perchè nulla può e nulla deve resistere a questo spirito. Per la qual cosa là ove questo spirito s' incarna e si manifesta, ivi suscita il vigore, l' ardire e la sapienza. E questa è la vera fonte, la radice assoluta di quello che chiamammo *diritto delle nazioni.* [1] La nazione ch' è in possesso di questo spirito ha diritti e doveri che le altre non hanno. È lo spirito dell' umanità che le accorda questi diritti e questi doveri.

Epperò quando si dice: l' umanità vuole che si perdonino le ingiurie; ciò non può esser vero che entro certi limiti. Che se si volesse elevare codesto precetto a princi-

[1] Vedi cap. quarto, VI. *Il diritto delle nazioni.*

pio assoluto equivarrebbe a porsi fuori del vero spirito dell'umanità, e quindi al di fuori della ragione e della possibilità delle cose. Già, per rapporto medesimamente all'individuo, è chiaro che questo principio non può essere applicato in modo assoluto, perchè vi sono certe ingiurie che l'individuo deve vendicare, se pur gli sta a cuore serbare illesi i suoi diritti e la sua dignità non solo, ma, in quanto è in lui, i diritti e la dignità della nazione Questo precetto poi riesce quasi inapplicabile alle nazioni, perchè cosa sarebbe di una nazione che si portasse in pace le ingiurie recatele dalle altre? Come vedesi, questo precetto in generale è contrario al vero spirito dell'umanità.

Havvi poi la guerra. Anche qui è un falso e fiacco sentimento di umanità quello che proclama la pace perpetua. La vera umanità e la ragione smentiscono codesto sentimentalismo, anche considerando la cosa solo teoricamente e astrazion fatta dalla storia. Si dice che la pace perpetua è desiderabile e possibile, e che solo non può realizzarsi per le condizioni attuali della società. Intesa a questo modo, la guerra sarebbe un puro fatto passeggiero senza un' intrinseca ragion di essere e, a dir così, un fatto anormale. È questa una teoria che non possiamo ammettere. La guerra è nella natura umana, non individuale, ma qual'essa è e quale può essere nelle nazioni e ne' rapporti delle nazioni fra loro. Se la storia è un sistema in cui le nazioni sono connesse, in questa sfera la guerra ha il suo momento, la sua influenza e la sua benefica necessità. Perocchè vi sono questioni internazionali, che i protocolli, gli arbitrati, i sognati congressi più o meno universali e la diplomazia non valgono a definire. Il diritto alla guerra è un diritto razionale e umanitario.

E al diritto della guerra si connette quello della conquista. Si ha il vezzo di dichiarare illegittime le conquiste. Eppure le conquiste son fatte dalle grandi nazioni, da quelle in cui più ferve lo spirito dell'umanità, onde non vi ha grande nazione che più o meno non sia conquistatrice. Non bisogna guardare il sangue sparso e i diritti e il possesso de' singoli offesi, perchè al di sopra di essi vi è un diritto supremo, il diritto della civiltà, il diritto dell'umanità, donde deriva

Non è sempre vero

appunto il diritto alla conquista. La conquista è in effetto efficace strumento di civiltà, e in taluni momenti il più efficace, anzi il solo; e senza la conquista il mondo non sarebbe al punto in cui si trova. Allorchè si considerano le cose non astrattamente, ma nel loro essere concreto, si vede come le nuove idee non possono penetrare nella storia, se non vengono imposte. Perchè le massime della rivoluzione francese fossero accettate vi fu bisogno delle armi e della guerra. Lo stesso avvenne pel protestantismo. E lo stesso è avvenuto e avverrà sempre nella storia, perchè la guerra, quando è al servizio delle idee e dell'umanità, è la forza razionale che inalza e disciplina le nazioni.

Se dunque lo spirito dell'umanità penetra, vive e si manifesta nello spirito di una nazione, è chiaro da un lato che le istituzioni di questa nazione, per quanto rappresentano l'umanità e ne manifestano lo spirito, sono razionali, e creano e generano la sua forza e la sua grandezza.

Ma da un altro lato, non ostante che tali istituzioni siano l'espressione della ragione, poichè la ragione non vive in esse che solo imperfettamente — pel motivo che sono istituzioni limitate, qualunque siano le cause di questa limitazione, e abbiamo visto che sono interne ed esterne — un momento giunge in cui se non possono trasformarsi, modificarsi o anche cambiarsi interamente, lo spirito di un popolo necessariamente si scompone. Esso perde allora quei diritti, quel posto e quella importanza che teneva nella storia, perchè non più rappresenta lo spirito dell'umanità. E si noti che le nazioni nelle quali più ferve lo spirito dell'umanità son quelle che più rapidamente delle altre si consumano.[1] Così nell'Oriente, l'India e la Cina, ove lo spirito dell'umanità non esplose con intensità e vigore, rimangono ancora quali erano e, comunque cadute in uno stato di torpore e d'immobilità, continuano a vivere. La Grecia e Roma in vece, ove lo spirito dell'umanità trovò la sua più rigogliosa e potente manifestazione, sono cadute e scomparse. E questo si riscontra anche negl'individui. Coloro, ne' quali più può, più freme

[1] Vedi più oltre cap. ottavo, V. sez. B). *La mediatezza nella storia è rappresentata dalle nazioni storiche.*

e si agita l'amore per l'umanità, più rapidamente si logorano e si consumano di quelli in cui questo spirito langue ed è sopito. Tutto adunque conferma che la presenza dello spirito dell'umanità nella nazione è il germe che questa porta in sè della sua forza e del suo vigore come della sua fiacchezza e del suo esaurimento.

Ecco in qual modo dobbiamo raffigurarci lo spirito dell'umanità e concepire l'azione ch'esso esercita sulle nazioni.

III.

NATURA PROPRIA DELLO SPIRITO DELL'UMANITÀ.

Difficile è sempre definire esattamente l'intrinseca natura di un obbietto; ma quanto più alto è il posto che esso tiene nel sistema universale delle cose, tanto maggiore diventa quella difficoltà, perchè più moltiplici e più complesse sono le attinenze e le relazioni di questo obbietto con gli altri. Ciò è vero specialmente dello spirito dell'umanità: Che se si dura una talquale fatica a riconoscerne l'esistenza, e non riesce agevole dimostrarla, tanto è più difficile poi determinare in che propriamente stia questo spirito. È chiaro d'altronde che se l'umanità è un ente reale e non una nazione particolare, nè l'addizione numerica delle varie nazioni, essa deve avere una natura propria e speciale.

Da un punto di vista generale dobbiamo ritenere che lo spirito dell'umanità è l'ente più intelligibile e più universale che si possa concepire. Perchè primieramente se lo spirito di una nazione particolare è un ente intelligibile, e quindi un ente che solo al pensiero si rivela, tanto piu lo sarà lo spirito dell'umanità. Di fatto dal momento che ammettiamo uno spirito dell'umanità, noi ammettiamo un ente che non può essere che pensato, un ente intelligibile e il più intelligibile di tutti, perchè tutti in sè gli contiene e al di sopra di tutti si eleva. E di più se lo spirito di una nazione, come lo abbiamo veduto, concentra in sè e riassume nella sua unità i vari momenti, le varie sfere dell'organismo sociale, la re-

ligione, le istituzioni civili e politiche, la natura e in generale tutte le condizioni fisico-esterne, ond'esso è un ente universale; anche questo sarà vero, e *a fortiori*, dello spirito dell'umanità.

In effetti in questo spirito è riposta l'unità dell'universo, perchè esso riconcentra e unisce in sè tutti quei momenti e quelle varie sfere che concorrono come elementi essenziali nella composizione dell'organismo sociale; ma gli riconcentra e gli unisce in modo più profondo e, per dir meglio, in modo assoluto. Se nello spirito di una nazione havvi, per esempio, la religione, ovvero se la religione o l'arte o una forma politica qualunque è un elemento essenziale dello spirito di una nazione, questa sfera, questo elemento deve viemaggiormente ritrovarsi ed esistere nello spirito dell'umanità. Ma qual differenza havvi tra la religione, ch'è proclamata da una nazione particolare, e la religione quale esiste nella sfera dello spirito dell'umanità? Appunto perchè lo spirito di una nazione è uno spirito limitato, particolare, la religione nazionale non può che essere limitata. Nello spirito dell'umanità invece la religione esiste nella sua forma universale, infinita, assoluta. Inoltre una religione particolare non può esistere come idea pura: essa cade nella sfera della rappresentazione e dell'immagine, ne' limiti dello spazio e del tempo ed, in una parola, è collegata con la natura. La natura, che è stata fatta dallo spirito, ha a sua volta una tendenza ad immobilizzarlo, ad impadronirsene, e, reagendo su di esso, a farlo dirò così a sua immagine. Il che limita lo spirito e la religione. È perciò che una religione, svolgendosi e costituendosi, si muove, perchè in essa si muove lo spirito; costituitasi una volta, si pietrifica, si atrofizza e muore; e solo un nuovo spirito può venire ad animare la pietra e infonderle nuova vita. Applicando questo esempio a tutti gli elementi che costituiscono la vita di una nazione, si potrà riconoscere che, mentre questi elementi esistono in una nazione in una forma frammentizia e come a brani, nell'umanità esistono nella loro unità; o, ciò che torna lo stesso, mentre nella vita nazionale esistono in modo finito e limitato, nello spirito dell'umanità esistono in modo assoluto, infinito e nella loro vera unità.

Adunque è esatto il dire che lo spirito dell' umanità è l' ente più intelligibile e più universale che si possa concepire.

Questo però non basta per fornirci un concetto abbastanza chiaro della natura e della sfera propria di questo spirito. Imperocchè se lo spirito dell' umanità riveste varie forme e si rivela e si manifesta in varie sfere, come nello Stato, nell' arte, nella religione, nella scienza, bisognerà forse dire che esso non ha una sfera propria e speciale, ma ch' è l' insieme delle varie sfere in cui si manifesta?

Allorchè diciamo che lo spirito dell' umanità riveste varie forme, si manifesta in varie sfere, noi vogliamo dire che esso non è lo stesso in tutte queste sfere, e appunto perchè non è lo stesso in tutte queste sfere, se le nostre parole hanno un senso, noi dobbiamo intendere che esso non può in tutte manifestarsi alla stessa guisa e allo stesso grado di chiarezza, di perfezione e di pienezza. In qualunque modo d' altronde noi consideriamo questo spirito assoluto siamo costretti ad ammettere in esso vari momenti e varie sfere. Quando poniamo nell' assoluto i principii della natura e poi quello dello spirito, noi riconosciamo che nell' assoluto vi sono vari gradi e vari momenti, e che in uno di essi egli non è come in un altro. Dunque nell' assoluto vi è una gerarchia, vi sono vari gradi di perfezione, i quali però sono in intimo rapporto; e per conseguenza vi ha un punto che, mentre contiene tutti i punti anteriori è più astratti, non si confonde con alcuno di essi. E ciò si ammette inconsapevolmente e sotto altra forma, quando da taluni non si vuol riconoscere che l' assoluto e l' idea sono una sola e medesima cosa, e si pretende che al di sopra delle idee vi sia un qualcosa che la vince su di queste in potenza, in perfezione, e che ogni altra potenza e ogni altra perfezione in sè racchiude. È chiaro che nel *diritto*, per esempio, lo spirito dell' umanità si manifesta, ma vi si manifesta in modo parziale, incompiuto e limitato, appunto perchè la sfera del diritto è una sfera limitata. Lo stesso si dica delle altre sfere, dell' arte e della religione ed anche delle sfere inferiori della scienza. La matematica, per esempio, è una sfera limitata, e lo spirito, che si rivela ovvero che pensa ed è rinchiuso in

questa sfera, non possiede che un certo grado di perfezione. Questo mostra che al di sopra di queste sfere, che possiamo chiamare subordinate, le quali sono universali sì, ma di una universalità limitata, havvi una sfera assoluta e infinita, e questa è la sfera propria dello spirito dell' umanità. Mentre adunque lo spirito dell' umanità penetra e vive nelle altre sfere, non vi penetra e non vi vive che in modo limitato e imperfetto, e non è poi che nella sua propria sfera ch' esso vive nella perfezione e nell' unità della sua natura. In altre parole, lo spirito dell' umanità non esiste realmente, e a dir così in atto, come tale che in un sol punto e in una sola sfera.

Ora questa sfera propria dello spirito dell' umanità non è e non può essere che la sfera della scienza, della scienza assoluta o la filosofia. Perchè è in questa sfera che lo spirito dell' umanità raggiunge la piena cognizione di se stesso e diviene veramente universale, in quanto abbraccia in sè tutte le altre sfere.

Di fatto la sfera della scienza è quella nella quale è riposto il principio uno e assoluto delle cose. Abbiamo, a mo' d'esempio, due corpi uniti tra loro da una forza di coesione. Questa forza, appunto perchè è una forza universale, una forza che non si vede, non si sente nè si tocca, è una forza intelligibile e ideale. E se è un ente intelligibile e ideale, è chiaro che nei singoli corpi essa non esiste che imperfettamente, mentre nella sua vera natura, in quanto cioè ente intelligibile e ideale, non può esistere che nella sfera della scienza. Rappresentiamoci la cosa in una forma popolare, e diciamo che Dio ha fatto il sole e i pianeti, e gli ha fatti in guisa che possono muoversi. Anche considerata la questione da tale punto di vista estrinseco, è chiaro che l' unità, il principio vero e ultimo di questi fatti e di questi fenomeni non risiede nel sole e nei pianeti, ma in Dio. Inoltre diciamo che Dio fa le cose secondo certi principii; di modo che l' acqua, per esempio, è fatta secondo un certo principio, e per tanto l' acqua è divina, ovvero havvi del divino nell' acqua, come havvi del divino in ogni cosa. Ma l' acqua nel suo essere assoluto non esiste che in Dio. Così, prendendo un altro esempio un po' più estrinseco all' obbietto, possiamo dire che la vera unità e la vera armonia

dell' opera d' arte non risiede nell' opera d' arte stessa, ma nel pensiero e nell' attività dell' artista. Ed applicando questo ragionamento a tutte le cose, si vedrà come esse, in quanto enti intelligibili e ideali, ovvero nei loro principii, son tutte contenute nella scienza, perchè la scienza è la sfera de' principii delle cose.[1]

Di qui primieramente apparisce che questa sfera non è, come d'ordinario siamo disposti a rappresentarcela, una sfera che può esistere fuori e senza delle altre sfere. Così, per esempio, considerando il generale, possiamo in qualche modo raffigurare in esso il pensiero assoluto delle varie parti dell' esercito, perchè pensa queste parti, le organizza, le disciplina, le governa; e trovando d' altronde in queste parti, allorchè le mettiamo a confronto col generale, tanti pensieri imperfetti, limitati e relativi; facilmente potremo credere che la forza, la potenza siano nel generale, senza che perciò egli abbia bisogno di questi elementi. Ed è vero che il generale è il pensiero assoluto dell' esercito; ma guardando dall' altro lato, e questa è la dialettica, le varie parti dell' esercito, si vede che, quantunque inferiori in dignità e in intrinseco valore al generale, esse sono tanto necessarie quanto il generale, onde questo non può fare a meno di quelle, anzi non è vero generale che in quelle e per quelle. E mentre ogni parte limitata e imperfetta dell' esercito vorrebbe divenire il generale, perchè questo è il loro ideale, esse devono non di meno rimanersi nella loro sfera, altrimenti il sistema si scomporrebbe. Ora, tenendo conto, beninteso, delle differenze, in una simile guisa noi dobbiamo concepire questa sfera della scienza o dello spirito dell'umanità. Quantunque la scienza o lo spirito dell' umanità sia assoluto nella sua sfera, pure presuppone e non può fare a meno delle altre sfere. E solo a questa condizione esso può costituire l'unità delle cose. Si tolga l'organismo, e nell' assoluto vi sarà una lacuna; anzi l'assoluto non sarebbe più l' assoluto, perchè mancherebbe uno degli anelli della catena. È vero adunque che, senza questa sfera, le altre non sarebbero e non formerebbero un tutto

[1] Vedi più oltre, cap. VII. *L'idea è il principio della storia.*

e un sistema; ma è vero pure che il concorso delle sfere subordinate è necessario altrettanto, perchè il sistema sia. Ma da un altro lato, mentre l'assoluto si comunica alle cose, e nelle cose tutte havvi un'aspirazione verso l'assoluto, non per tanto l'assoluto da tutte si distingue. Ed ecco perchè diciamo che le nazioni non si muovono fuori dell'umanità, ma che poi questo spirito dell'umanità è al di sopra delle nazioni; o, altrimenti, che una nazione è collegata da un lato con lo spirito dell'umanità e che dall'altro è limitata da questo spirito stesso. Vogliamo con ciò significare appunto che nell'universo vi è una sfera che non potrà mai confondersi con la vita limitata delle nazioni, una sfera che non potrà mai esser raggiunta da una nazione come nazione.

Adunque, per concludere, il punto cui la nostra indagine ci ha condotti è, che al di sopra dello spirito nazionale vi è una sfera intimamente congiunta con questo spirito e da esso distinta nello stesso tempo. Questa è la sfera dello spirito dell'umanità. In questa sfera poi havvi un punto culminante, un grado supremo, ed è la scienza. E se la scienza assoluta è la filosofia, la filosofia sarà questo grado supremo dello spirito dell'umanità: onde è in quanto scienza o filosofia che lo spirito dell'umanità esiste nella sua forma vera e perfetta. Ecco perchè havvi e può avervi una filosofia della storia. Perocchè, se il pensiero non potesse elevarsi al di sopra della vita e dello spirito nazionale, non vi sarebbe filosofia della storia. Di fatto la filosofia della storia è la scienza o meglio l'idea della storia; onde il suo obbietto non è la storia di una nazione, ma è la determinazione della forma e del contenuto dell'idea storica. [1] Ora quest'idea sto-

[1] Più volte è stato detto che obbietto della filosofia della storia è la determinazione de'vari spiriti nazionali. Qui poi si dice, che suo obbietto è la determinazione della forma e del contenuto dell'idea storica. È bene notare per coloro che potessero in ciò scorgere una contraddizione, che le due cose, lungi dal contraddirsi, si accordano e stanno bene insieme. Perchè primieramente a tutti è dato vedere che la determinazione dei vari spiriti, delle varie idee nazionali non è possibile al di fuori dell'idea totale della storia. E ad ogni modo poi lo scopo finale e assoluto della determinazione di quelle coincide precisamente con la determinazione di questa.

rica non coincide col contenuto della storia di una nazione particolare, e sia qualunque. Prendiamo di fatto la storia di una nazione, anche la più colta, di una di quelle che hanno spinto la storia, il pensiero e la natura umana ad uno dei più alti punti di sviluppo, e sia, per esempio, la Grecia. Nella storia della Grecia, e sopratutto, di Atene noi incontriamo lo sviluppo più ricco, più armonioso e concreto di tutte le potenze e di tutte le facoltà della natura umana, perchè in Grecia troviamo insieme la scienza, l'arte del bello, l'arte militare, la sapienza politica, il commercio, l'industria. E non di meno, giudicando del valore e del contenuto della Grecia e della sua civiltà, noi non possiamo astenerci dal riconoscere che, mentre è un'alta civiltà, essa non è però una civiltà che attua l'ideale della ragione e invece presenta varie lacune e imperfezioni. Ciò che ci conduce e ci autorizza ad emettere questa specie di giudizio è una certa idea che sorpassa l'idea realizzata dalla civiltà greca. Lo stesso si dica rispetto alla civiltà di ogni altra nazione antica o moderna. Dunque havvi un'idea che abbraccia le varie idee, uno spirito assoluto che abbraccia i vari spiriti nazionali; ma che ciascuno spirito particolare non può attuare, perchè esso è al di sopra delle attitudini e delle forze di cui una nazione può andar fornita. E qualunque poi sia il concetto che ci formiamo dell'idea storica, dobbiamo ammettere ch'essa è intimamente connessa alla storia, e che dall'altro lato dev'essere al di fuori e al di sopra di questa. Il che fa sì che le varie nazioni aspirano ad attuare tale idea, ed è appunto questa aspirazione che fa muovere la storia e che la fa muovere in varie guise. Ma, mentre vi aspirano, non possono mai raggiungerla: se lo potessero, la storia finirebbe.

E qui è la radice di un arduo e forse del più arduo problema della storia, perchè in esso si tratta di conciliare le opposizioni più intense, quali quelle del movimento e dell'immobilità, dell'ente mutabile e dell'ente immutabile: è la radice, voglio dire, del problema del progresso.

CAPITOLO SESTO.

IL PROGRESSO.

—

I.

GENERALITÀ.

La storia tende ed aspira a realizzare la sua propria idea. Questa aspirazione genera il moto della storia. Muovendosi la storia in vista di un certo punto di perfezione assoluta, aggiunge sempre nuovi e replicati sforzi e va così senza posa sviluppando nuovi principii, nuovi interessi, nuovi bisogni e nuovi pensieri. Ma se la storia si muove, di dove la storia si parte e dove va? Qual'è la natura, il valore e il contenuto di questo moto? Ecco i quesiti che si affacciano naturalmente all'intelligenza, quando si pone a meditare intorno al movimento della storia. Il complesso di tali quesiti costituisce il problema conosciuto sotto il nome di problema del *progresso;* problema vasto e che in qualche modo domina tutti gli altri, perchè forma il sostrato su cui poggiano la storia e la vita della storia, anzi è quello che giace in fondo del problema stesso della storia.

La fede nel progresso è uno de' motori delle società attuali. Tutti concepiscono la storia come moto e svolgimento, e quindi tutti più o meno credono nel progresso. Ma qui accade come in altre e, in qualche modo, in tutte le questioni. Fino a che si considerano in modo astratto e generico, tutti vanno d'accordo; ma quando poi se ne vuole determinare l'intrinseca natura, sorgono allora le differenze e gli screzi nelle opinioni. È come quello che vediamo tutto giorno accadere rispetto alla verità. Ognuno fa professione esplicita di credere e di aspirare alla verità, e schiettamente dice di non volere e di non amare che quella; ma quando poi la mente

si vuole addentrare nella verità per determinarne la natura concreta, allora cominciano le dubbiezze, le esitazioni e di sovente il turbamento e il terrore. Proclamare in modo indeterminato che havvi progresso nella storia, o che l'umanità perennemente progredisce, è cosa facile, come facile è parlare in simil guisa del vero, del bello, del buono o dell'infinito. Ma come pel bello, pel buono o per l'infinito l'essenziale sta nel determinarne l'intrinseca natura, così avviene altrettanto pel progresso. Per lo che fa d'uopo determinare, se vi è, e se può esservi progresso o, in altre parole, in che sta e in che può stare il progresso; quali sono i principii determinanti del progresso; e come, entro quali limiti, questi principii possono attuarsi. Qui sta il nodo della questione, e questo è il punto essenziale e insiememente difficile. — *Hic opus, hic labor est.* —

Imperocchè non bisogna dissimularsi le gravi difficoltà, che la chiara intelligenza di quest'obbietto presenta. Il progresso, siccome quello che abbraccia il problema stesso della storia, offre tanti aspetti e sì svariati che, quando si crede averne afferrato il vero concetto, ecco sorgerne un altro che viene a mostrare l'imperfezione e la incompiutezza del primo.

Se non che, oltre questa specie di difficoltà, ch'è generale e comune ad ogni problema, perchè in fondo è la difficoltà stessa della scienza e della cognizione, ve ne sono altre particolari e che toccano in modo più diretto alla natura propria di questo problema.

Innanzi tutto la filosofia, benchè anche in altri casi, massime nella teoria del progresso versa in grave imbarazzo. Avvegnachè nell'esporre e propugnare i suoi modi di vedere intorno al progresso, non di rado le accada di non trovarsi d'accordo con alcuno, nè con coloro che vogliono rimanersene immobili, nè con coloro che vogliono andare innanzi. Essa non è e non può esser d'accordo con i primi, con coloro che non vogliono muoversi, ed il perchè ne è chiaro. La filosofia è l'ideale e l'assoluto. Questo ideale della libertà e della vita filosofica non si ritrova in verun punto del tempo e dello spazio, presso verun popolo, mentre un popolo, per alto che

sia il grado di civiltà raggiunto, si muove sempre in una sfera limitata. Epperò la filosofia nulla con maggiore ardore brama e desidera che di modificare e perfezionare le istituzioni e, secondo l'usata espressione, l'ordine di cose esistente. Ma dall'altro lato essa non può sempre essere, anzi soventi volte non è d'accordo con coloro stessi che vogliono muoversi, andare innanzi e progredire. Perchè molti e forse la più parte tra questi non si curano di determinare il come, le vie e i principii mediante i quali intendono trasformare e perfezionare ciò che esiste, nè si mostrano disposti ad ammettere e riconoscere le norme e i limiti, secondo i quali e entro i quali codesta trasformazione e codesto perfezionamento si rendono possibili.

Un'altra difficoltà poi e più profonda sta nel dover conciliare nel progresso l'ente mobile con l'ente immobile. Perchè è chiaro che da un lato il progresso implica il moto, sia materiale, sia spirituale, e nel moto l'ente varia e si modifica; e che dall'altro vi sono forme, cause o principii, i quali, se veri principii, sono invariabili, non si muovono nè si modificano. Ognuno ammetterà che la causa, il principio del moto non si muove nè cambia, sia che lo si consideri come separato, sia come inerente al mobile, all'ente che si muove. La terra, per esempio, si muove andando da un punto all'altro, e questo spostamento determina un cambiamento di tempo e di spazio. Ma il principio che muove questo corpo in ogni punto del tempo e dello spazio, questo principio non si muove, ed è sempre lo stesso. Adunque nel moto in generale bisogna ammettere due elementi, il mobile e l'immobile, il variabile e l'invariabile. E lo stesso accade, e in un senso anche più vero e più profondo, nel moto della storia. Se si ammette di fatto che la storia non è figlia del caso, sarà forza riconoscere che il moto, lo sviluppo storico succede secondo certi principii, i quali, in qualunque modo si voglia considerarli, sia come separati, sia come inerenti alla storia, sono necessariamente immobili, o, per dir meglio, immutabili. In altre parole, se il progresso si compie conformemente a certe leggi, se è lo sviluppo e l'attuazione di queste leggi nel tempo e nello spazio, bisogna riconoscere che nel progresso

vi è un doppio elemento, un elemento che si sviluppa e un altro che non si sviluppa. E questa, lo ripeto, è una nuova difficoltà che s' incontra nello sviscerare il problema del progresso, perchè si tratta di dover conciliare questo duplice elemento e dimostrare la necessità della loro coesistenza.

Ora messi in un campo tanto scabro e sì irto per difficoltà generali e specifiche, a noi conviene, se pur vogliamo formarci un concetto soddisfacente ed esatto di questa teorica, proceder cauti; e, seguendo quasi un metodo analitico, esporre ed esaminare i vari aspetti del problema. E a fine di penetrare con più cognizione nel cuore stesso della questione, sarà utile e necessario aprirci la via toccando alcuni punti, che comunque potessero a prima vista sembrare un po' estrinseci alla teorica propria del progresso, pure sono con essa intimamente legati, e per conseguenza molto varranno a renderne facile l' intelligenza.

II.

IL CONCETTO DI FINALITÀ.

Il progresso, il moto importa un certo scopo, un certo fine, cui la storia s' indirizza. Senza un fine, il moto e lo sviluppo della storia non hanno più senso nè ragione di essere. Così il concetto di finalità trova molto naturalmente la sua applicazione al progresso e alla storia. Qui non intendo determinare a qual punto del sistema questo principio di finalità sorga e si manifesti, nè com' esso si sviluppi e si attui nei suoi vari momenti, perchè questa è una determinazione che appartiene alla logica.[1] Voglio bensì esaminare questo principio dal punto di vista del suo valore e della funzione che può esercitare nelle cose, e quindi nella storia e nel moto della storia o nel progresso.

Sotto tal rispetto è facile riconoscere che il concetto di finalità è un concetto profondo, per quanto, applicandosi

[1] Vedi Vera, *Logique de Hégel*, § 204-212.

all'universo in generale, implica il tutto bene ordinato e sistematico. Imperocchè sia questo un concetto che suppone primieramente un punto di partenza, un punto cioè da cui si muove per arrivare al fine; e poi un punto di arrivo, vale a dire, il fine stesso, il fine, come dicesi, realizzato. Inoltre esso suppone il moto, perchè per andare dal punto di partenza a quello di arrivo è necessario il moto, il quale conseguentemente si manifesta come il principio che lega tra loro quei due punti estremi. Il moto però è cosa astratta; e quando diciamo che vi ha moto, vogliamo dire che vi sono enti, i quali si muovono per raggiungere il fine. Questi enti nel linguaggio ordinario si chiamano *mezzi*. Onde è nelle nostre abitudini il ripetere che, per raggiungere un fine qualunque, vi ha bisogno di certi mezzi e di certi strumenti. Questi mezzi possono essere anche dei fini; ma non lo sono che nella loro propria sfera e relativamente a fini inferiori: rimpetto al fine supremo essi non restano che semplici mezzi. Da ultimo il concetto di finalità suppone l'ordine, il nesso e il concatenamento degli enti. Imperocchè se gli enti che si muovono, si muovessero capricciosamente, non raggiungerebbero lo scopo, ovvero lo raggiungerebbero fortuitamente; la qual cosa equivarrebbe ad escludere l'esistenza e l'azione di un principio e di una legge. Ecco dunque tre concetti essenziali, il punto di partenza, i mezzi, il fine, i quali sono implicati nel concetto di finalità.

Esaminando il rapporto di questi tre concetti, si rende manifesto ch'essi sono tre termini, tre momenti intimamente connessi e inseparabili, tuttochè l'uno dall'altro si distingua. Va inteso di per sè che qui si parla di rapporto ideale e non di rapporto materiale; mentre il rapporto ideale è superiore, anzi è quello che involve, determina e fa il rapporto materiale. Ed invero il punto di partenza è un principio, che non solo si connette co' mezzi e col fine, ma che deve bensì contenerli, se non realmente, almeno potenzialmente e in modo virtuale. Così il germe nella pianta è la potenzialità della pianta intera, vale a dire, contiene virtualmente in sè tutti gli sviluppi ulteriori della pianta ed il risultato ultimo cui questi sviluppi s'indirizzano. Da un altro lato, considerando il fine, è chiaro simil-

Digitized by Google

mente che in esso è compreso il punto di partenza. Ed oltre il punto di partenza il fine comprende eziandio i mezzi, senza i quali non potrebbe attuarsi; il che vuol dire, che la natura del fine e quella de' mezzi debbono coincidere. Se un edifizio è il fine de' materiali, i materiali debbono essere così fatti da rispondere al concetto ed armonizzarsi con la natura dell' edifizio.

Noi non dobbiamo attenerci alla rappresentazione sensibile o al pensiero irriflesso che suole in qualche modo dividere il fine e i mezzi. Perchè, se esso ammette un certo rapporto tra queste due cose, crede però il fine essere assoluto e invariabile, ed i mezzi invece relativi e variabili. Ma se havvi un rapporto tra i mezzi e il fine, a segno tale che non vi è fine senza mezzi e, reciprocamente, non mezzi senza fine; se l' una idea implica l' altra; ed, in una parola, se il fine non è fine che a condizione di avere i suoi mezzi; il mezzo non può essere indifferente al fine, non può essere in un modo o in un altro qualunque; ma tutt' al contrario esso non è mezzo che in quanto è fatto in vista di un fine determinato. Si può ammettere sino a un certo segno che nella sfera dell' essere contingente e accidentale il rapporto tra i mezzi ed il fine non sia un rapporto necessario e assoluto. Per esempio, scopo del vestito è custodire, difendere l' organismo contro l' azione dell' intemperie; epperò esso richiede certi mezzi. Si può intanto supporre una foggia di vestire diversa da quella che noi attualmente usiamo; per modo che non vi è rapporto assoluto tra il fine e i mezzi. Ma primieramente qui si tratta di rapporti ove penetra la contingenza; e non ostante ciò si può vedere che anche in essi havvi un non so che di necessario. Perchè anche il vestire non è abbandonato assolutamente al capriccio, ma è determinato dalla forma e natura del corpo, dalle condizioni del clima e da necessità sociali, che, in qualunque modo si attuino e si modifichino, sono pur sempre necessità. Ad ogni modo noi non siamo in questa sfera dell'essere contingente e accidentale. Le nostre parole si riferiscono ad una finalità permanente ed assoluta, che penetra nella natura delle cose e la governa. Il capriccio e l' accidente non penetrano in questa sfera. Se l' universo e la storia debbono raggiungere un certo

scopo, il quale si può ignorare, ma vi dev'essere, altrimenti l'universo e la storia si muoverebbero a caso, i mezzi debbono rispondere a questo scopo, e quindi son mezzi necessari. Altri non possiamo concepirne, senza cadere in dottrine immaginarie e in astrazioni. L'armonia dell'universo poggia su questo coordinamento degli enti, come mezzi al raggiungimento d'un certo fine. Di fatto nel sistema dell'universo noi possiamo considerare le varie parti come una serie di fini e di mezzi. Cogliendo una parte, una sfera determinata del tutto, e considerandola ne' suoi rapporti con le sfere inferiori e superiori, si può vedere ch'essa è ad un tempo fine e mezzo: fine rispetto alle sfere inferiori, mezzo rispetto alle superiori. Così il regno vegetale è fine per rapporto alle sfere della natura inorganica. Ma passando dal regno vegetale all'animale si vede che il vegetale, ch'era fine, diviene mezzo, perchè l'animale se lo assimila e lo trasforma. Questi sono rapporti assoluti, ne'quali non può penetrare nulla d'arbitrario e di contingente.

Ed è su questa specie di rapporti ch'è fondata quella massima per cui si è menato e si mena tuttavia lungo scalpore — *il fine giustifica i mezzi.* — A noi corre l'obbligo di esaminarla liberamente e indipendentemente dal fatto che i gesuiti o altri l'abbiano messa al loro servizio e sfruttata per mire loro particolari. Che se essa è vera, è naturale che, malgrado tutto ciò, noi dobbiamo ammetterla ed accettarla. L'abuso nulla spiega, potendosi tutto abusare, anche le cose più sante e più legittime. Si abusa la forza, il potere, l'autorità, si abusa il diritto e la libertà; e che perciò? Di certo non ne segue che tali cose, razionalmente adoperate, non siano elementi essenziali e necessari nell'economia dell'universo.

Dalle considerazioni suesposte si può affermare che in quella massima havvi un fondamento di vero. Perchè, se il fine è razionale, i mezzi debbono essere razionali, e se il fine è legittimo, i mezzi lo sono benanche. E la verità di tale massima appar manifesta specialmente quando se ne fa applicazione alla storia. Non è raro il caso in cui i mezzi che si adoperano nella storia per raggiungere i fini storici possono apparire illegittimi. Ciò accade perchè noi, dimenticando che la storia è un campo, una sfera speciale, vi trasportiamo, senza rendercene

ragione, da altre sfere certe norme, delle quali pretendiamo poscia fare esatta applicazione alla storia. Questo è un erroneo procedimento che di frequente adoperiamo, ed è erroneo, perchè quelle norme che ci dànno la misura del vero e del giusto in una sfera, non si convengono ad un'altra. Ogni sfera, si può dire, ha la sua norma, la sua misura propria. Lo abbiamo mostrato ripetute volte: l'individuo non ha i diritti dello Stato. Similmente si suol dire: non è lecito ingannare; ma un generale può e deve ingannare i suoi nemici, perchè la guerra esige certi provvedimenti che non sono permessi in altri casi. Vi sono mezzi che possono ripugnare ad una coscienza timorata, e che debbono anzi ripugnare alla coscienza morale nei casi e nei rapporti ordinari; ma che in dati momenti possono e debbono esser messi in opera. Allorchè un grande avvenimento storico si compie e si usano certi mezzi che paiono anormali ed illeciti, coloro che si trovano al di fuori del fatto, non comprendendo la necessità de'mezzi, condannano l'avvenimento come tristo, empio e nefando. Ma in generale i grandi avvenimenti, per quante supposizioni si facciano e comunque si voglia condannarli, non potevano nè possono succedere altrimenti che come succedono. Epperò i mezzi adoperati sono mezzi necessari. Nè vale parlare d'arbitrio e d'accidente. Quando anche si volesse supporre che l'arbitrio e l'accidente siano intervenuti, pure essi non avrebbero alcun valore nè significato. Del resto perchè in tali casi lasciamo nell'ombra l'azione della provvidenza, di quella provvidenza che tanto invece abusiamo e cui diamo sì facile giuoco, allorchè si tratta di avvenimenti che rispondono alle nostre convinzioni, ai nostri pregiudizi e ai nostri interessi? Eppure, se la provvidenza governa le cose umane, è fuori di dubbio che essa, come ne governa i fini, ne governa anche i mezzi. In altri termini la provvidenza ha avuto la sua mano ne' mezzi che hanno attuato i fini; e questo giustifica i mezzi. Ma si dirà: questo è fatalismo. Sì, è una specie di fatalismo; bisogna però intendersi sul valore di questa parola. Il fatalismo qui vuol significare che havvi l'azione di un principio assoluto, che sommette la volontà ribelle e che richiama la libertà e la storia nelle vie prescritte dalla ragione, quando essa mi-

naccia allontanarsene. Così inteso, il fatalismo è salutare e benefico; anzi è principio del bene. Noi dobbiamo riconoscere l'azione di questo principio, se è vero che la storia è governata da leggi. E mi sia lecito aggiungere che il più delle volte coloro stessi che non vogliono riconoscerlo, come dicesi, in teoria, lo riconoscono poi nel fatto e nella pratica, e, se risulta loro a beneficio, se ne valgono.

Tornando adunque al nostro proposito, nel principio di finalità noi troviamo compreso il punto di partenza, i mezzi e il fine, i quali, come dicevamo, sono tre momenti inseparabili. Considerando, per esempio, la pianta, troviamo in essa il punto di partenza, ch'è il germe — i mezzi, che sono il fusto, i rami, le foglie — e il fine, ch'è il fiore o il frutto. Ora se si togliesse alla pianta il germe, le si toglierebbe il suo sostrato e il suo fondamento; — se le altre parti, le si toglierebbero i mezzi, — e se il frutto, si sopprimerebbe lo scopo della pianta. Ed ecco come il principio di finalità è un principio profondo, perchè, come anche lo dicevamo più sopra, esso implica un principio di unità che penetra il tutto e le varie parti del tutto e le armonizza e le coordina all'adempimento de' suoi voleri, al raggiungimento del fine. E per conseguenza, applicando questo concetto alla storia, noi la concepiamo sotto una delle forme più alte e più razionali.

Se non che questo concetto di finalità è un concetto indeterminato, astratto e in un certo senso vuoto. Perchè dire che la storia ha e deve avere un fine, cui s'indirizza e verso il quale si muove, è poco dire. Questa formola è indeterminata e generica, e non può soddisfare; mentre l'essenziale sta nel sapere e nel determinare quale sia e quale possa essere questo scopo. Ma vi ha dipiù, ed è che il principio di finalità, qualunque possa esserne l'importanza e il significato profondo, non basta per spiegare la storia e il suo movimento. Imperocchè, come più oltre vedremo,[1] il vero e supremo principio della storia, non è la finalità, ma l'assoluto, di cui la finalità è bene un momento ed una determinazione, ma una determinazione e un momento subordinati.

[1] Vedi cap. VII. *L'idea è il principio della storia.*

III.

LA FELICITÀ E LA MORALITÀ COME SCOPI DELLA STORIA.

Rapporto allo scopo supremo e finale cui la storia s'indirizza, havvi un'opinione generale e quasi istintiva, della quale noi vogliamo anticipatamente discorrere, prima di passare ad esporre i principii propri del progresso.

Comunemente si crede che scopo della vita sociale, della storia e dell'umanità sia la felicità; onde la storia ed il progresso si muoverebbero verso un punto, toccato il quale si entrerebbe in possesso di uno stato di perfetta felicità.

Innanzi di enunziare codesta opinione sarebbe pur necessario che si cercasse determinare il concetto di felicità, per vedere in che sta e in che può stare la felicità, e, com'è naturale intenderlo, non una felicità chimerica e immaginaria, ma conforme e consentanea alle condizioni della natura umana e della società. Che se invece ci mettiamo ad immaginare altre terre ed altri mondi, una diversa costituzione dell'universo ed una natura umana diversa da quella ch'è, noi cadiamo nel campo indefinito delle supposizioni ed usciamo fuori di quello della verità, della ragione e della possibilità. Ora esaminando questo concetto di felicità, quale d'ordinario se lo rappresenta la coscienza irriflessa, per noi è chiaro che non è se non seguendo questo falso procedimento della immaginazione che si arriva a proclamare la felicità essere lo scopo finale della storia.

Ed in vero havvi una felicità intellettuale e poi una felicità sensibile e materiale. Qui non può di certo esser questione della felicità intellettuale, voglio dire degli alti godimenti dell'intelligenza, i quali richiedono uno sforzo costante, intenso, laborioso e mai non si scompagnano dalla lotta, dall'antagonismo e di rado da uno stato d'infelicità materiale.[1]

[1] « Solo l'ignoranza — grida Bruno negli *Eroici furori* — solo l'ignoranza è la madre della felicità e della beatitudine, mentre, per quel che dice il sapiente Salomone, chi aumenta sapienza, aumenta dolore. »

La felicità dunque di cui qui s'intende parlare è uno stato di beatitudine terrestre, in cui non più vi sarebbero lotte, non più dolori, ma il possesso di tutti i godimenti possibili, in una parola, uno stato di piacere e di voluttà. Onde in fondo di questo concetto havvi una specie di sensualismo, di epicureismo, o come dir si voglia di egoismo. Di fatto, mentre i nostri padri si sono affaticati, hanno consumato la loro vita e versato il loro sangue per noi, per il nostro bene, e pel nostro godimento; a noi poi o a quelli che verranno dopo di noi sarebbe riservato il privilegio di vivere in questo stato di felicità, liberi da ogni lotta ed esenti da dolori e da patimenti. Questo è pretto egoismo. Supponiamo inoltre una società che non lotta e non soffre, e noi avremo una società imbelle, effeminata, sensuale ed egoista. Ma checchè sia di ciò, vediamo se la felicità, così intesa, possa veramente essere lo scopo supremo della storia e del progresso.

Uno stato perfetto di felicità materiale e dirò così passiva è uno stato impossibile. Perchè primieramente è uno stato che ripugna all'umanità e alla ragione, siccome ripugna alla natura della storia. Ripugna alla ragione, perchè la lotta e l'antagonismo sono nella natura delle cose. Vi è il più e il meno, ma la lotta è dappertutto. Gli enti non si accordano e non si conciliano che oppugnandosi e combattendosi al tempo stesso. La vita umana è una lotta continua, e la lotta comincia sin dall'infanzia. Tutto è uno sforzo per l'uomo; anche il vedere, per esempio, è uno sforzo. È l'intensità dello sforzo quella che solo può creare la grandezza dell'individuo, e la grandezza delle nazioni, a meno che non si cambi la natura umana e quella dell'universo. Ripugna poi alla storia, perchè ciò che fa la vita della storia è l'urto, il cozzo dell'idee. Senza quest'urto non più si avrebbe l'urto dei fatti, e quindi la storia s'arresterebbe, o meglio verrebbe meno. Senza quest'urto più non vi sarebbero grandi fatti nè grandi personaggi. Una nuova idea, un nuovo spirito per penetrare nel mondo deve lottare, perchè deve vincere le vecchie credenze e scomporre l'ordine di cose stabilito. Il che genera necessariamente spostamento negl'interessi, dissesto e turbamento nella felicità di cui si è in possesso. Se si

ammette dunque, e bisogna ammetterlo, lo sviluppo nella storia o il progresso, bisogna ammettere la lotta, i patimenti, i dolori, il sangue e la morte. E se codesti elementi non possono escludersi dalla storia, è giuocoforza d'altronde escludere questo stato di passiva ed inerte beatitudine. Ammettendolo, non si sa perchè non si ammetterebbe benanche la scienza infusa. Una volta nel campo sconfinato della immaginazione e della fantasia, si può ammetter tutto, perchè tutto vi appare come possibile. Tali sono le impossibilità alle quali va incontro questo concetto di felicità, come scopo supremo della storia.

Ma altre considerazioni vengono anche a rifermar meglio il nostro modo di vedere.

La forza del progresso, lo sviluppo delle potenze dell'anima ed, in una parola, lo svolgimento della civiltà, se da un canto aumentano gli elementi di felicità e di benessere, aumentano dall'altro anche gli elementi opposti. Per esempio, niuno può negare che le strade ferrate sono un progresso. Esse aumentano i piaceri della vita, accrescono la produzione, allargano il consumo, accorciando le distanze e facilitando le comunicazioni, i rapporti e gli scambi fra i popoli. Ma sotto un altro aspetto quali e quante non sono le ipotesi in cui le strade ferrate possono divenire strumenti di distruzione e di sciagura? Questo ho voluto accennare, perchè mostra che in ogni questione vi sono aspetti contrari, che ogni medaglia ha il suo lato diritto e il suo rovescio. In tesi generale poi noi dobbiamo ammettere che il progresso, aumentando i bisogni, aumenta i patimenti. Perchè i bisogni generano privazione, e dal momento che havvi privazione, havvi dolore. Per modo che la forza della civiltà non aumenta solo la felicità, i godimenti, i piaceri della vita, ma, aumentandone i piaceri, ne aumenta a un tempo le privazioni e i dolori. E quando anche le due cose non si facessero esatto equilibrio, quando anche fra l'una e l'altra vi fosse una differenza, pure questa differenza avrebbe sì poca importanza che non è certo possibile elevare la felicità a scopo della storia. Nè vale quindi il dire che noi siamo più felici che nol furono i padri nostri, e che sotto il rapporto materiale vi è più felicità presso di noi che presso gli antichi. Imperocchè le privazioni esistono sempre, e

noi soffriamo ugualmente, anzi più. Che se la ricchezza pubblica, la quale è certamente uno strumento di benessere, è aumentata, con essa però sono di larga mano cresciute benanche le difficoltà della vita. A capacitarci che la cosa stia così, basta riflettere che in una società primitiva e rozza vi sono meno bisogni, e per conseguenza meno privazioni. E minori sono i bisogni di una nazione e più, nel senso volgare, non nel senso storico, essa è felice; meno essa soffre. Allorchè i bisogni crescono, uopo è pensare a soddisfarli; e qui succede la concorrenza, forte sprone ad agire, ma che impone una lotta aspra, intensa, perenne. Lo sviluppo di questi bisogni è essenziale alla civiltà, alla storia e al progresso; ma sviluppandosi allargano il campo della lotta, dello stento, delle sofferenze e le rendono relativamente vie più acerbe e crudeli. In una parola, si può dire che la felicità passiva è in ragione inversa della civiltà. Havvi dunque nella vita di un popolo una somma di felicità e d'infelicità, di godimenti e di patimenti. Queste cose non si potranno mai scompagnare: si potrà attenuare o modificare la giusta proporzione fra i termini; ma soffrire e godere son due cose che andranno sempre di pari passo nella vita di un popolo. E perciò la felicità non costituisce nè può costituire lo scopo finale al quale la storia e il progresso s'indirizzano.

Ma se lo scopo della storia non può consistere nella felicità, potrà forse consistere nella moralità o nella virtù? Alcuni di fatto credono che il processo storico tenda alla perfettibilità umana, ovvero che scopo della storia sia quello di condurre l'uomo ad uno stato di perfezione morale ed al possesso della virtù. [1]

Or bene, per le medesime ragioni, per le quali abbiamo respinto la felicità, noi dobbiamo anche respingere la moralità. La moralità o la virtù non più nè meglio della felicità può essere lo scopo della storia; ciò che per altro, e occorre appena avvertirlo, non vuol dire che la moralità non sia un elemento integrante della storia. Il punto è fuori di dubbio grandemente dilicato, perchè tocca opinioni ammesse come

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 66 e seguenti.

irrefutabili. Ma noi non dobbiamo spaventarci delle opinioni che bene spesso ascondono delle illusioni. Quello che può e deve solo imporci è la verità. Ed in omaggio appunto alla verità noi dobbiamo escludere questo concetto di moralità come scopo ultimo della storia.

Primieramente anche questo stato di virtù ripugna alla ragione e alla possibilità delle cose. Uno stato di virtù contemplativa ed ascetica è un'astrazione, è, se si vuole un'immagine seducente, ma vana ed ingannevole. La moralità, la virtù dell'anacoreta e dello stilita è la virtù pietista, ma non è nè può essere quella dell'uomo. La virtù dell'uomo è virtù attiva ed operosa, è virtù dialettica come tutto quello che a quest'ente razionale si attiene. Togliete la lotta, il conflitto del dovere e delle passioni, e dov'è più la virtù? La possibilità di ogni virtù, d'ogni moralità, d'ogni eroismo sarà sparita. L'eroismo non germina che tra le avversità e le opposizioni, siccome la moralità e la virtù non stanno che nel governo e nel trionfo delle passioni e delle tendenze sregolate dell'umana natura. E più queste tendenze, queste passioni sono moltiplici ed intense, più furiosa è la lotta ed il trionfo difficile, e più concreta, più invitta si rivela la forza virtuosa dell'animo, più splendida e sublime è la pratica della virtù. A chi non suda, non fatica e non si estolle dalle vie del piacere, non è dato toccare questo stato di soddisfazione e di contento intimi, che sempre mai si accompagna con la coscienza dell'adempimento del proprio dovere e dell'ossequio all'impero della ragione.

E poi questa parola *virtù*, al pari dell'altra, *felicità*, si suole adoperarla senza averla determinata. Qui trattasi di una virtù sociale e storica. Ora la storia non si fa nella coscienza individuale e tampoco entro i limiti del focolare domestico; ma si fa nella vita nazionale. E la virtù nazionale o politica è una virtù molto complessa. Se io dicessi che l'astuzia fa parte di questa virtù, qualcuno se ne mostrerebbe scandalizzato. Eppure è così. Quel ch'è vero ed utile in una certa sfera, per esempio, ne' rapporti individuali, non è vero nè utile in un'altra sfera. E così se ne' rapporti di amicizia io adoperassi con astuzia, con furberia, o con menzogna, manche-

rei alla virtù e agirei contro la ragione. Ma se un generale svelasse al nemico i suoi pensieri, i suoi piani di guerra, egli senza fallo mancherebbe alla virtù del generale. Perchè quel generale che mira a creare o difendere la grandezza o l'indipendenza della patria sua, e la salvezza e la gloria del suo esercito, deve non svelare i suoi intendimenti al nemico, anzi cercare, se può, di trarlo in agguato. Similmente l'uomo politico e il reggitore dello Stato devono a volta celare i loro pensieri pel bene e la salute stessa del paese, ch'è l'interesse e la legge suprema; ed in ciò consiste la loro vera virtù e la loro vera moralità. La diplomazia è una parte dell'astuzia politica, e gli uomini più integri e più severi tra le pareti familiari non si periterebbero d'accusare d'ingenuità e d'inettezza quell'uomo politico che, governando, non si valesse di diplomatica astuzia. L'astuzia è altresì una virtù per colui che insegna. Egli dev'essere astuto per condurre a modo la mente del discepolo alla verità; e, nell'interesse stesso di colui che deve riceverla, bisogna che non gliela riveli tutta intera. Perchè l'occhio volgare, ch'è il più discosto dalla verità, non avvezzo a contemplare e ad affiggersi nel divino splendore del vero ne sarebbe facilmente spaventato; e presentandogli la verità senza prendere le debite precauzioni, si sentirebbe forse meglio disposto ad allontanarsene che a riceverla.

Inoltre noi ammettiamo il progresso e la civiltà, ed un più gran numero di bisogni, di desiderii, di tendenze ne rappresenta un più alto grado. Per questo Roma, per esempio, ebbe una civiltà che la vinse su quella delle nazioni barbare. Di fatto qui ritorna la osservazione che un popolo incolto ha pochi bisogni, pochi interessi e poche passioni. Ma, con lo sviluppo delle potenze dell'anima e dell'intelligenza, nel che sta appunto la civiltà, si sviluppano bisogni infiniti che si dilatano, s'ampliano e si moltiplicano ogni giorno. Tra gli altri bisogni, che dalla civiltà emergono, possiamo noverare come uno dei più salienti e dei più energici, il desiderio di arricchire. E questo desiderio ha esistito in tutte le nazioni colte e vi dev'esistere, checchè se ne dica in contrario da'moralisti. Perchè, se ammettiamo la civiltà, la ricchezza è uno

de' suoi elementi essenziali. E similmente ebbe ragione Filangieri nel sostenere che la civiltà non potesse esistere senza lusso. Non si vuol negare che un lusso smodato e borioso consumi senza produrre, e che possa appagare l'individuo senza cooperare punto all'immegliamento delle condizioni sociali. Ma egli è certo che il lusso beninteso e nei suoi limiti naturali fa parte sostanziale dell'ordine civile; anzi è un potente strumento di civiltà. Al lusso si disposano la fisica, la chimica, il disegno e le arti in generale. Per esempio, i lavori metallurgici in Inghilterra esercitano un grande influsso sullo sviluppo della intelligenza e della coltura. Dunque non havvi civiltà senza svolgimento di vari bisogni, che sono come latenti nella natura umana Ora è chiaro che se questi bisogni sono strumenti di civiltà, sono anche incentivi al mal fare e produttori di vizi. Il desiderio di arricchire implica il bisogno d'impiegare certi mezzi che spesso non sono i più virtuosi nè i più morali. Il commercio è un grande elemento di civiltà; ma col commercio pullulano tante passioni, tanti desiderii e per conseguenza tanti mali e tanti vizi, come si è soliti chiamarli In questo senso si può dire che la immoralità è in ragione diretta della civiltà. — *Magna vitia nonnisi magnis ingeniis.* — Ciò è vero dell'individuo e ancor più delle nazioni. E per tanto se si raffronta la somma di moralità di una nazione còlta con quella di una nazione rozza e primitiva, si troverà più di moralità in questa anzichè in quella. Come dunque ammettere che la moralità sia lo scopo della storia? Se ciò fosse, bisognerebbe dire che la storia per raggiungerlo, lungi d'andare innanzi, dovrebbe tornare indietro, e che, in altri termini, il suo ideale non è nell'avvenire, ma nel passato. Adunque la moralità, al pari della felicità, non può costituire lo scopo finale della storia.

Da ultimo non vogliamo tralasciare di notare che è falsare la vera idea di progresso, quando si crede che esso abbia per scopo di annullare la parte di governo che hanno nell'universo le passioni umane. La ragione adopera le passioni come mezzi per raggiungere i suoi fini, e senza le passioni nulla di grande si sarebbe operato nel mondo. In massima si può dire che lo scopo della storia e del progresso è determinato dalla

natura stessa delle cose, senza che dipenda dal capriccio o dalla volontà dell'individuo. Ma un legislatore che mettesse a scopo della sua legislazione il dover moralizzare, come dicesi, i suoi governati, recidendo ed estirpando di viva forza le passioni dal loro animo, questo legislatore, oltrechè farebbe opera inutile, tenterebbe di mettere la sua nazione fuori della ragione, della possibilità, e quindi anche fuori della storia e del progresso.[1]

In via di conclusione è bene aggiungere quest'ultima considerazione, che si applica così al concetto di moralità come a quello di felicità. La moralità e la felicità, in qualunque modo si considerano, sono un effetto ed un risultato. Perchè se un popolo possiede una certa copia di moralità e di virtù, di benessere e di prosperità, si può domandare, chi è che lo ha moralizzato, e chi è che lo ha fatto felice. Per modo che, anche ammettendo, come lo abbiamo ammesso, che la moralità è un elemento integrante della storia e del progresso; e anche quando bisognasse riconoscere che col progresso aumenta la felicità; resterebbe sempre a spiegarsi qual sia il principio superiore che determina la moralità e la virtù ovvero la prosperità, il benessere e la felicità delle nazioni. Di qui apparisce sempre meglio, che nè la moralità nè la felicità possono essere lo scopo, il fine supremo della storia; mentre questo scopo starà appunto in quel principio superiore che determina la felicità e la moralità.

IV.

TEORICA DELLA RIABILITAZIONE.[2]

Oltre le ipotesi or ora esaminate, secondo le quali la felicità o la moralità sono concepite come scopo della storia e del progresso, ve n'è un'altra, che a quelle strettamente si congiunge, conosciuta sotto il nome di teorica della *riabilitazione*. Qui il punto di vista rimane lo stesso. Soltanto è stato rivestito, o per lo meno si è preteso poterlo rivestire, di una

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 29 e seguenti.
[2] Vedi la nota a pag. 85.

forma razionale, e si è cercato così elevarlo all'importanza di una dottrina, di una teoria filosofica.

Vi sono stati alcuni pensatori, appartenenti a quello che potremmo chiamare partito conservatore, o del passato, i quali han creduto poter conciliare le dottrine ortodosse col progresso. Ciò mostra, per notarlo di passaggio, che il concetto del progresso e la sua realtà sono penetrati anche nelle regioni meno accessibili e si sono imposti anche a quelle dottrine che sembravano le più avverse o le più aliene dal volerli ammettere. I rappresentanti più eminenti di questa teorica sono Schlegel in Germania e Ballanche in Francia.

Pensiero fondamentale adunque di questa teorica è quello di conciliare la tradizione biblica, il fatto e la dottrina cristiana, che si ammettono e che formano come il punto dal quale si parte, con la corrente e col movimento storico intellettuale e scientifico de' tempi nostri. Se il progresso non è che un certo sviluppo, sviluppo prodotto dalla negazione del passato, ed anche in qualche modo del presente, e dalla evoluzione di un nuovo principio, di un nuovo spirito, ciò vuol significare che il progresso implica uno stato di caduta e per così dire di degradazione del passato dirimpetto al presente e soprattutto poi dirimpetto all'avvenire. E senza troppo esaminare la natura e la specie di questa caduta, si è ammesso che questo stato di decadimento nacque col peccato originale. Per lo che scopo della storia e del progresso sarebbe quello di riabilitare l'umanità e in qualche modo l'universo, di riporli cioè di grado in grado in quella sfera di perfezione, nella quale si trovavano prima del peccato originale, e tuttora si troverebbero, se questo peccato non fosse accaduto. In altre parole, l'uomo è decaduto: fa d'uopo che si risollevi e risorga: la storia non ha altro scopo che di farlo risorgere, ed il progresso non è che un avviamento a questo scopo. È così in modo generale ch'è stata formulata questa teorica della *riabilitazione*. Esaminiamola brevemente, restringendoci a toccarne i punti più vulnerabili.

E primieramente questa teorica, considerata, sia dal punto di partenza, sia dal punto di arrivo, è la negazione della ragione. Imperocchè essa suppone uno stato primitivo e preisto-

rico di perfezione, ch'è affatto contrario alla possibilità delle cose e al di fuori della natura umana.

Cosa è in vero, e come possiamo rappresentarci questo stato primitivo conosciuto sotto il nome di *paradiso terrestre?* Come uno stato d'innocenza e di quietismo, ma di una quiete passiva, di una pace negativa, perchè non è il risultato della lotta, dell'opposizione e dell'antagonismo. Ebbene, immaginiamo un uomo o meglio una società, nella quale non vi sia lotta, non vi siano bisogni, non interessi moltiplici e diversi, non varie sfere, non una gerarchia tra le classi e le funzioni, e questa società rappresenterà la immobilità assoluta e la negazione della natura umana quale essa è, e qual noi la possiamo razionalmente concepire. Con la immaginazione si può agevolmente supporre un uomo e una società senza bisogni, senza passioni. Egli è inoltre facile semplificare e mutilare, anzichè considerare un uomo o una società come forniti di bisogni e di passioni, che però vogliono essere regolati e governati. Ma l'uomo e la società sono esseri complessi e la difficoltà sta precisamente nel non cancellare alcuna delle loro molteplici potenze, siccome la gloria e la grandezza dell'uomo di Stato consistono nello svilupparle, per quanto possibile, tutte armonicamente. S'intende bene che, se si ammette il paradiso terrestre, la storia attuale è una degradazione. Ma il paradiso terrestre è contro la ragione, perchè non havvi ragione possibile fuori della dialettica e della contraddizione, che, penetrando in tutte le cose, penetrano anche nella storia e muovono e fanno la storia.

Allo stesso risultato si giunge se invece di supporre un paradiso terrestre preistorico e come posto dietro di noi, ne supponiamo uno messo innanzi a noi come fine ultimo della storia, e alla cui realizzazione la storia stessa serve di mezzo e di avviamento. E non si creda che queste siano ipotesi che ci creiamo noi pel bisogno della discussione. Al contrario, non mai, come nel momento attuale della storia, vennero queste ipotesi propugnate e diffuse. Perchè havvi una tendenza nelle società moderne — tendenza determinata dalla prevalenza degl'interessi materiali, la cui azione è di velare ogni principio e di nascondere ogni aspetto ideale — a rappresentarsi la

mèta della storia come uno stato di riposo, come la cessazione di ogni lotta e di ogni contraddizione, dovendo così l'umanità ridursi ad un'associazione universale di sibariti e di epicurei, chè in ciò si traducono in fondo l'innocenza e la felicità adamitiche. Tendenza pericolosa codesta e falsa sopratutto, perchè bisognerebbe supporre un'altra natura umana non solo, ma un altro ordine mondiale. Ma finchè vi sarà questa natura umana e questo universo, di cui essa è parte integrante, vi saranno bisogni, desiderii più o meno impazienti e smodati e vizi e passioni, e quindi lotta e sempre lotta. Egli non può dunque esser questione di sopprimere la lotta, ma di regolarla, anzi di regolarla non solo, ma di svegliarla e di nudrirla ad un tempo.

Si dirà che la lotta vi ha da essere, ma una lotta e come una emulazione intellettuale o piuttosto una gara nello sviluppo degl'interessi materiali, e non mica una lotta guerriera ch'è una lotta fratricida.

Ma innanzi tutto quando i bisogni di una società si riducessero ai soli bisogni materiali e si mettesse da parte la lotta guerriera, questa società finirebbe per diventare un miscuglio d'astuzie, d'ipocrisie e di corruzione, perchè nulla verrebbe a temperare e a nobilitare questi bisogni inferiori e quasi animali della natura umana. Di fatto il commercio col desiderio di lucro sviluppa l'astuzia; anzi abbandonato a se stesso e non moralizzato da un soffio superiore, diviene un'astuzia e una frode. L'ipocrisia inoltre sorge là ove si vogliono comprimere e annientare i bisogni reali e le più profonde esigenze della natura umana. La natura umana vuole svolgersi secondo le moltiplici sue potenzialità. Se s'imprigiona la parte ideale nella cerchia dei bisogni sensibili e animali, nell'uomo diventa una specie di seconda natura il mentire a se stesso, e quindi anche ad altrui. Finchè da ultimo in una società predominano gl'interessi materiali, che strettamente si connettono ai godimenti ed ai piaceri sensibili e gli soddisfano, in essa non può non esservi mollezza e corruzione. Quindi gl'individui e le nazioni hanno di tempo in tempo bisogno di grandi scosse e non vi è strumento più efficace della guerra per ritemprare la fibra nazionale.

Quale non è poi il significato profondo e umanitario della guerra? Esaminando imparzialmente da un lato la natura umana e dall'altro il movimento della storia, si vede che una società non può sorgere o risorgere senza la guerra. Perchè la guerra è vivo strumento di civiltà, nè soventi volte ve n'è altro che possa sostituirlo. La guerra aguzza e concentra le forze, risveglia l'energia, chiarisce e solleva la coscienza di una nazione; onde è una gran guerra che segna frequentemente l'inizio di un gran movimento intellettuale ed è il fondamento e il sostegno di un largo sviluppo delle arti della pace. E una nazione vincitrice e vittoriosa sul campo di battaglia è ad un tempo una nazione civilizzatrice e progressista nella storia. Quando si ragiona contro la guerra si vive nell'illusione e si fa mostra di un fiacco sentimentalismo. Si dice: a che versare il sangue? È vero: non bisogna versare il sangue pazzamente; ma bisogna versarlo quando la ragione lo vuole. Si fa segno di epicureismo, perchè la vita la si ama pe' suoi diletti e si ha paura della morte, ed una nazione che ha paura della morte è una nazione serva o vicina a divenirlo. Nè si fa da ultimo minor prova di egoismo, perchè, guardando la storia dietro di noi, è evidente che noi non saremmo al punto in cui siamo senza le guerre sostenute dalle nazioni che ci hanno preceduto. Quello però che vi ha di peggio si è che le nazioni che rifuggono dalla guerra, si pongono fuori della storia, perchè fanno ciò ch'è contrario alla ragione, e che per ciò stesso è contrario al loro proprio interesse. Di che soventi volte forse non veggonsi gli effetti immediatamente, perchè la vita di una nazione non è la vita dell'individuo. Ma, fa appena bisogno ricordarlo, le nazioni commettono i loro errori, e errori, se forse meno apparenti, più gravi di quelli degli individui: viene però un tempo in cui ne portano la pena.[1]

E qui intorno a questo argomento sì grave e importante mi sia permesso, in via di digressione, aggiungere ancora qualche considerazione.

Noi siamo poco disposti ad ammettere che la pace e la

[1] Vedi Vera, *La pena di morte*, Napoli, 1863.

guerra siano inseparabili. Facilmente pensiamo che la pace sia lo stato normale dell'umanità, e quanto alla guerra poi la consideriamo come una pura possibilità. Primieramente il padre di questa come di molte altre illusioni è il tempo. Imperocchè, vedendo scorrere un tempo di pace senza guerra, noi diciamo: ecco la pace; e non sappiamo più scorgere la necessità della guerra. È lo stesso della vita e della morte. Essendo l'una dall'altra separata da un certo tempo, facilmente sperdiamo la chiara visione del nesso ideale della vita e della morte; epperò non ci persuadiamo della necessità della morte, anzi ci par naturale immaginare che l'individuo dovesse invece, o almeno potesse, essere immortale. Ma non è al fatto materiale, al momento attuale del tempo, sibbene all'idea che noi dobbiamo guardare. E guardando all'idea, riconosceremo che non solo la pace, ma anche la guerra è uno stato normale dell'umanità o, in altre parole, che la guerra è altrettanto necessaria quanto la pace. In vero quando si dice che la guerra è una pura possibilità, cosa si vuol intendere? Se, come si crede comunemente, noi pensiamo che la possibilità è quella che può essere, ma che può anche non essere, questo è un errore, un falso concetto. Qui non si tratta di una possibilità accidentale, che in fondo è il caso; ma di una possibilità razionale e assoluta. Siffatta possibilità contiene tutti gli elementi della realtà di un essere, e quindi con essa è data implicitamente la realtà, l'essere stesso, ciò che torna a dire che essa deve attuarsi: non si attuerà oggi, ma domani, non in questo, ma in quel punto dello spazio; ma deve attuarsi. In questo senso non solo la guerra ma la pace stessa è una possibilità. Sono due possibilità dell'organismo sociale che, come opposte e coesistenti, si limitano a vicenda nella loro attuazione; per lo che quando vi è guerra, la pace apparisce come semplice possibilità, e viceversa. Donde segue che nè la pace nè la guerra possono essere eterne, e che l'umanità va senza posa dalla guerra alla pace e da questa a quella, appunto perchè sono entrambe necessarie. E in ciò, bisogna aggiungere, l'organismo sociale, ch'è un tutto sistematico, non fa che riprodurre la legge universale delle cose di cui fa parte. Perchè, si può dire, l'universo intero è un

intreccio ed un concerto di possibilità che si limitano l'una l'altra; e che il suo moto è un altalena, un'avvicendarsi, un passaggio continuo di una possibilità all'atto e di un atto alla possibilità. La pioggia e il bel tempo, per esempio, sono due possibilità assolute, che si limitano a vicenda; onde, quando piove, la pioggia, questa possibilità, esiste in atto, e perciò stesso il bel tempo esiste allo stato di possibilità; altra volta le parti si cambiano, i termini s'invertono, perchè la pioggia cessa, e perciò stesso diviene una possibilità; mentre il bel tempo dalla possibilità passa all'atto. Ed è così che dobbiamo concepire il rapporto della pace e della guerra.[1]

[1] Uno de' sintomi delle moderne aspirazioni alla pace perpetua è, si può dir, tuttora a noi presente. Nel settembre (9-12) del 1867 si è raccolto a Ginevra il 3° Congresso della pace. La noncuranza che gli amici della pace mostrano per i tanti e sì gravi argomenti che militano in favore della guerra, è un fatto rincrescevole. Se pure i principii, la teoria non avessero alcun peso, almeno la pratica, il fatto e la realtà dovrebbero avvertirli della falsa via in cui si muovono. Noi non vogliamo parlare del risultato ottenuto. Si sa che il Congresso si risolvette in nulla. Anzi per la sua fine tra il tragico e il comico, i promotori stessi hanno dovuto averlo in conto di cosa poco seria. Noi vogliamo bensì considerare il fatto da un punto di vista più alto. Noi pensiamo che desso ha avuto la forza di un'affermazione, ma solo a patto di negare in qualche modo se stesso, ovvero di affermare il contrario di quello che voleva affermare. L'espressione che riassume in modo tipico il pensiero e le intenzioni della grande maggioranza di quell'assemblea è questa: raggiungere la pace attraverso la guerra — *Durch Krieg zum Frieden* — fu questo il grido che ad una voce levarono i giornali più autorevoli della Svizzera e della Germania. Ecco dunque un'affermazione che costituisce l'omaggio più intero, benchè inconsapevole, reso alla verità e al principio, che non vi ha pace senza guerra, e che la vera pace è quella che presuppone la guerra. Il che prova ancora una volta che la verità e i principii s'impongono là ove meno lo sospettiamo; e ciò che sembra più ostile alla verità, più atto a velarla, finisce per renderla più splendida e più luminosa. Ma si dirà forse che tal'è il movimento necessario della storia; che bisogna combattere e distruggere la realtà e il presente, se si vogliono attuare nuove idee e nuovi pensieri; e si aggiungerà che, combattuta, a dir così l'ultima guerra, la guerra finale, la pace sarà per sempre assicurata, perchè, fondato una volta il regno della democrazia universale, la guerra sarà resa impossibile. Primieramente fondare la democrazia universale? — *Hic opus, hic labor est!* — Ma sia: la forma democratica si stabilisca nel governo di ogni paese. Forse la democrazia non fa la guerra? Qui non la ragione, ma è la storia, e la storia di tutti i tempi, che si rinnega. In fondo quel che non si vuol ve-

Quello che diciamo della guerra dobbiamo applicarlo anche alle rivoluzioni sociali. Le rivoluzioni, al pari della guerra, svegliano in noi un senso di repugnanza e di orrore; e questo non solo, ma, seguendo certe abitudini irriflesse, sogliamo considerarle come messe al di fuori del corso normale e regolare della umanità e come contrarie alla ragione. È come quando si ammette che Dio è la vita; ma non vuolsi poi ammettere che Dio è anche la morte. Noi però che vogliamo renderci ragione della vera natura delle cose, dobbiamo eliminare codeste abitudini istintive e superficiali dello spirito. Per noi la tempesta, per esempio, è un momento tanto necessario quanto il sereno. Questa è la dialettica che penetra dappertutto sotto varie forme.

Anche qui rispetto alle rivoluzioni quello che ci trae in inganno è anzitutto il tempo. Vedendo le rivoluzioni sociali essere separate da certi tempi normali , e, identificandoci col fatto presente e attuale, diveniamo incapaci a scorgere il rapporto dialettico e ideale delle cose. Ma il punto al quale bisogna mirare è di determinare, se le rivoluzioni siano una necessità per la storia. Ora è chiaro, che vi sono momenti nella vita delle nazioni in cui le rivoluzioni sono necessarie. Senza la rivoluzione una nazione decaduta o in via di decadimento non può rigenerarsi, nè trovare il filo della nuova vita. Solo dalla rivoluzione può spicciare la scintilla del nuovo spirito, perchè nella rivoluzione è la negazione del passato. Inoltre havvi bisogno di una compenetrazione e di un rimescolamento de'vari elementi, perchè la generazione di un nuovo essere possa aver luogo. E la rivoluzione è appunto quel momento che possiamo chiamare caotico, quell'avvenimento speciale, nel quale i vari elementi sociali non s'incontrano nè debbono incontrarsi come ogni giorno, ma in modo speciale, cioè, urtandosi, confondendosi e mescolandosi. Ed ecco la ragione per la quale non s'intende nè si spiega una rivoluzione, quando le si vogliono applicare le regole ordi-

dere, o si finge di non vedere, è che per bandire la guerra dall'umanità bisognerebbe distruggere la storia con le sue differenze, con le sue necessità, annullare la natura e sopprimere i bisogni essenziali e le leggi dello spirito storico.

narie e normali della vita; mentre in essa vi sono altre forze o, se si vuole che siano le stesse, esse operano diversamente e in guisa speciale, il che torna in realtà a dire che non sono le stesse. Quindi per bene operare in una rivoluzione bisogna adoperare procedimenti e criteri speciali.

Adunque, per tornare al punto donde siamo partiti, queste considerazioni mostrano che la dialettica penetra nella storia, e che la storia non può muoversi al di fuori della dialettica, dell'urto, cioè, della collisione e dell'antagonismo; epperò essa non può avere per scopo il paradiso terrestre, siccome non l'ebbe per suo cominciamento.

Ma il difetto radicale della teorica in esame sta in questo che essa riduce la storia ad un accidente, ovvero ad una serie di accidenti e di eventi fortuiti.

Secondo questa teorica, la storia è per quanto il peccato originale è stato. Ma il peccato originale quale ci vien pôrto dalla tradizione biblica è un fatto accidentale, perchè è il prodotto della volontà umana contraria alla volontà divina, anzi dobbiamo rappresentarcelo come posto al di fuori della eterna ragione. Si può dunque fare la supposizione che il peccato originale avrebbe potuto non accadere, ed allora non vi sarebbe stata storia. Per la qual cosa, attenendosi a questa teorica, la storia non avrebbe più una ragione assoluta di essere, e la storia greca, per esempio, e la romana e il cristianesimo stesso non sarebbero che degli accidenti, i quali, come sono avvenuti, avrebbero indifferentemente potuto anche non avvenire.

Da un altro lato questa teorica non è perciò stesso una dottrina propriamente detta. Essa prende il fatto, ammette la caduta, il peccato originale come punto di partenza, e aggiunge al fatto un principio qualunque: invece di dedurre il fatto dal principio, deduce il principio dal fatto; e per tal guisa il fatto e il principio rimangono estrinseci l'uno all'altro. Ora una dottrina qualunque, che segue questo processo estrinseco all'idea, che, invece di costruire l'idea, il principio in sè e di spiegarlo deducendone il fatto e la storia, va al fatto ed alla storia, e poi foggia un principio, che non è un principio, e che anzi nega il vero principio e la vera idea,

non può mai giungere ad un risultato razionale e non ha il valore di una teoria.

Che se poi si pretende che il peccato originale, lungi di essere un fatto accidentale, era prestabilito e scritto negli eterni decreti, si entra allora in un'altra sfera d'idee, perchè non più si ammette il fatto della caduta come accidentale, ma bensì come un fatto altrettanto essenziale alla storia quanto quello dell'incarnazione, che alla caduta intimamente si collega. Ed in effetti da questo punto di vista la caduta è la natura umana. Noi in quanto uomini cadiamo, ossia pecchiamo in ogni istante, e vi possono essere varie forme di caduta, perchè si può peccare in varie guise. Il peccato di Adamo è nella natura stessa dell'azione e non nella contravvenzione alla parola di Dio, che gli prescrive di non mangiare il pomo. La possibilità di ogni peccato, di ogni caduta sta nella finitezza di nostra natura. Imperocchè l'uomo è collocato tra due nature, due mondi, due esseri, il finito e l'infinito. Dal momento che l'uomo è nell'infinito, l'uomo non pecca e non può peccare; mentre quando è nel finito pecca o può peccare. E la possibilità, che tocca alla natura intima di un essere, è parte integrante di questo essere, ed implica la necessità e l'attualità non in questo o quell'individuo nè in tutti gl'individui a un tempo, ma nella specie. È come la pioggia che in un dato giorno può e non può cadere; ma relativamente al tutto essa è una possibilità necessaria. L'essere finito era soggetto a peccare, a far ciò ch'è contrario alla ragione, per servirci dell'espressione familiare, e, in quanto necessariamente finito, non solo la colpa era in lui possibile, non solo egli poteva cadere in colpa, ma doveva cadervi, altrimenti non vi sarebbe stata storia e l'obbietto stesso della creazione non avrebbe potuto esser realizzato.

Se ciò è vero, noi siamo ricondotti all'idea della storia qual principio superiore alla caduta e qual fondamento della storia. Perchè la caduta era contenuta nell'eterno pensiero, e fu da esso determinata: il pensiero eterno, in altre parole, dovè pensare la caduta. E nel fatto sta che la pensò, mentre fu esso che fece l'uomo con la possibilità della caduta, ed è esso stesso che fa che l'uomo cada. Di maniera

che questa teorica, presa anche nella forma indeterminata, sotto la quale vien presentata, presuppone l'idea, e, non meno delle altre teoriche già esaminate intorno al principio determinante della storia, ci obbliga in ultima analisi a risalire all'idea, e all'idea della storia.

V.

IL PROGRESSO È DEFINITO E RELATIVO.

La radice unica delle false opinioni innanzi esposte, come in generale di tutti gli errori e di tutte le illusioni relative alla natura e allo scopo del progresso, è riposta nel falso concetto d'indefinitezza, che, facendosi strada in tutti i nostri pensieri, noi facilmente applichiamo anche al progresso. Così, pensando alla libertà, crediamo che la vera libertà, la libertà assoluta, sia una libertà senza limiti. Ovvero, parlando di Dio, ci contentiamo di dire ch'egli è onnipotente, senza curarci di determinare cosa sia e possa essere questa onnipotenza divina. Alla stessa guisa il primo concetto che si offre alla mente è che il progresso è un moto indefinito. Perchè, se si va innanzi, se havvi sviluppo, non si vede dove e come questo sviluppo possa trovare un ostacolo e un punto di fermata. Al contrario, se oggi si è raggiunto tal punto, pare cosa affatto naturale supporre ed ammettere che si possa andare indefinitamente al di là di questo limite. Questo concetto d'indefinitezza è il prodotto di una certa pigrizia, di un certo torpore della mente. Avvegnachè sia molto comodo e più agevole a un tempo attenersi alle astrazioni e alle generalità vaghe e indeterminate; mentre la verità sta nella definitezza e nella determinazione. L'indefinitezza e l'indeterminazione non sono la verità, ma il caso e l'accidente. L'ente indefinito è l'ente che non è governato da alcuna legge. Questo concetto adunque è contrario alla ragione e, come tale, noi dobbiamo eliminarlo dalle nostre abitudini intellettuali.

In vero, tornando al progresso, se la storia non è figlia del caso, ma è governata dalla ragione, il progresso, ch'è

la storia stessa; in quanto movimento, deve anch'essere subordinato alla ragione, all'azione di certi principii e di certe leggi. E dire che le società si muovono o che il progresso accade conformemente a certe leggi e entro i confini di queste leggi, significa appunto che il progresso è determinato e definito o, ciò che torna lo stesso, che il progresso è rinchiuso e non può spingersi al di là della possibilità e della natura intrinseca delle cose, in una parola, dell'idea; chè l'idea è la vera legge delle cose e quindi del progresso.

Havvi non però un'altra indefinitezza che, trattandosi del progresso, si affaccia alla mente, quella del tempo. Si dice: anche ammettendo che gli avvenimenti nella storia si svolgano secondo certe leggi, si può concepire che si svolgano indefinitamente nel tempo, e che non vi sia punto nel tempo in cui possa dirsi che la storia abbia raggiunto il suo scopo.

Or bene noi dobbiamo ammetterla questa specie d'indefinitezza temporale, perchè in effetti non ripugna alla ragione che la storia si svolga eternamente nel tempo. Ma da ciò non si può cavare alcuna conclusione contro la nostra tesi. Il progresso, indefinito nel tempo, in sè e nella sua essenza è definito. Supponiamo che si dica l'obbietto finale della storia essere la libertà. Certamente non s'intende parlare di una libertà indefinita e non governata da alcuna legge. La libertà nella sua più alta espressione dev'essere governata da leggi. E queste leggi fanno la determinazione e il limite del progresso, perchè il progresso non può trascendere, scuotere od annullare codeste leggi. Similmente, volendo con altri supporre che scopo della storia sia il conquisto della maggior somma possibile di felicità, è chiaro che anche la felicità è determinata da certe leggi e da certi principii. Il vero progresso adunque non può essere nè andare al di là della legge e della ragione. Qualche esempio potrà chiarire il nostro pensiero.

Se esaminiamo l'antico giure domestico e lo mettiamo a raffronto col moderno, non possiamo fare a meno di riconoscere che in quest'ultimo havvi progresso sul primo. Perchè altra volta il padre aveva un diritto assoluto sulla famiglia. I figli e la moglie erano rispetto al padre di fami-

glia non persone ma cose, nè quindi godevano diritto alcuno che valesse a correggere e a moderare il diritto ciclopico del padre. Questi rapporti sotto l'azione del progresso si sono modificati conformemente alla ragione. Onde, comecchè nella famiglia attuale continui ad esistere una gerarchia e vi sia ancora un capo, pure la donna è considerata come un membro della famiglia non solo, ma bensì come un ente morale, che deve tenere la sua parte nel governo stesso della famiglia. Questo è il diritto che la ragione, progredendo e sviluppandosi, doveva sanzionare e ha sanzionato a vantaggio della donna. Scendere poi alla determinazione di altri particolari non poteva e non doveva, mentre la misura dell'ingerenza della donna nel governo della famiglia dipende in massima parte dallo stato generale di civiltà in una data comunanza sociale. Similmente oggi i figli non sono più cose cadute nel dominio del padre, nè questi può più disporre della loro vita; ma se hanno de' doveri, essi hanno anche acquisito de' diritti.

Tutto ciò è molto naturale: una volta ammesso il progresso, dobbiamo ammettere che la sua azione consista appunto in questo, nel rendere migliori le istituzioni e nel modificarle. Ma queste modificazioni sono limitate, nel senso che non possono toccare all'essenza e al fondo delle istituzioni, e debbono salvarne il principio. Alcuni invece, mirando da un lato a questa progressiva trasformazione de' rapporti e della costituzione della famiglia, ed illusi dall'altro dal concetto di un progresso indefinito, credono possibile la soppressione della famiglia, come risultato ultimo al quale in questa sfera il progresso dovrà condurre.

Ora qui sta il difetto e la esagerazione, e così inteso il progresso diviene cosa pericolosa, anzi impossibile. Se la famiglia non è un accidente, ma un'istituzione essenziale all'organismo sociale, è chiaro che il progresso non potrà giammai sopprimerla o sconvolgerne gli elementi e i rapporti fondamentali. Di certo la famiglia, come ogni altra istituzione sociale, presenta un doppio aspetto: essa ha le sue perfezioni, ma ha poi anche le sue imperfezioni: essa è utile sotto un certo riguardo, e sotto un altro può essere anche dannosa. E guardandola dal punto di vista delle sue imperfezioni, si può dire che la

famiglia genera lo spirito domestico, spirito ristretto, esclusivo ed egoista; e ch'essa stabilisce un antagonismo tra gl'interessi limitati della famiglia e gl'interessi universali dello Stato. Ma primieramente le imperfezioni sono inerenti alla famiglia, perchè essa si muove in una sfera limitata. Lo spirito, l'idea della famiglia è un'idea limitata, perchè in seno alla famiglia nascono ed esistono certe tendenze e certi scopi che non si possono applicare alla sfera dello Stato ed ai rapporti che chiamerò civili. Senza dubbio, se io nell'organismo ne considero una parte divisa dal tutto, dovrò dire ch'essa è imperfetta. Quando non si esaminano le cose sistematicamente, non si vede come la parte d'imperfezione di ciascun essere è una insuperabile necessità nel tutto o nell'unità; e quindi è giustificata, e nel tutto disparisce. Inoltre la vera questione è di sapere se il tutto possa essere senza la famiglia, non ostante le imperfezioni e le limitazioni di questa. Ora se l'idea della famiglia è un momento limitato, pure è un momento necessario del tutto. Vi sono di fatto certi bisogni e certe tendenze che la famiglia sola può sviluppare e soddisfare, certi interessi che solo essa può rappresentare, e gli rappresenta, gli sviluppa e gli soddisfa non solo per sè, ma in prò del tutto. Così la generazione e l'educazione della prole sotto una forma razionale e socievole non sono possibili senza il concorso della famiglia. Poi i rapporti del padre e del figlio, i rapporti familiari di gerarchia e di rispetto sono una preparazione alla vita pubblica, a quei rapporti più complessi e più alti nel cui mezzo l'uomo deve svolgersi e vivere. Havvi da ultimo la proprietà: sopprimete la famiglia e la proprietà è abolita per ciò stesso.

Questo ragionamento che si fa intorno alla famiglia si applica anche ad altre istituzioni sociali, alla proprietà, per esempio. Difatto, poichè anche la proprietà si è man mano trasformata ed ha soggiaciuto a varie modificazioni, si pensa che il vero progresso consisterebbe nell'abolizione della proprietà.

Ed anche la proprietà, al pari della famiglia, può avere i suoi difetti. La proprietà si può abusare. Ma questi sono riflessi individuali, di cui la scienza non può nè deve oc-

cuparsi. Da un altro lato non disconosciamo che uno dei gravi problemi dei tempi nostri è quello del proletariato. Ma porre la questione in modo radicale, che cioè in una società tutti hanno il diritto a possedere, perchè tutti sono uomini, tutti hanno le stesse facoltà e gli stessi diritti, vale quanto mettersi al di fuori della possibilità delle cose e della ragione. Bisogna determinare fin dove e in che modo i non possidenti possano entrare nella sfera de' possidenti. Tale e non altro è il problema. Per la qual cosa il progresso nella questione della proprietà può solo consistere nel più e nel meno; ma il principio della proprietà dev' esser mantenuto. Avvegnachè la proprietà sia fondata sulla natura delle cose e sia per ciò stesso necessaria. La proprietà può primieramente considerarsi come il fondamento dell' amor patrio. In questo amore havvi di fatto un obbietto che, per adattarmi al linguaggio comune, chiamerò ideale, come la grandezza e la gloria nazionali; e poi havvi un obbietto materiale, e questo è il suolo posseduto e posseduto individualmente o dalla famiglia, senza di che manca un legame, uno dei vincoli più saldi tra l' individuo e la patria. Ecco perchè tutti sentiamo una tendenza a diventar proprietari, e più una società è democratica, e più questa tendenza è forte; benchè poi per ragioni assolute siffatta tendenza non possa per tutti realizzarsi e passare all' atto. È la forza dialettica che fa sì che in uno Stato i proprietari non possono esistere che a fianco dei non proprietari, e non possono esistere nella realtà perchè non lo possono nell' idea. Di questa verità non può farsi esperienza materiale; ma è facile riconoscere che se la proprietà fosse ugualmente divisa fra tutti noi, non vi sarebbero più proprietari. Inoltre la proprietà è soprattutto necessaria perchè, là ove non havvi proprietà, non havvi lavoro nè operosità, perchè lo stimolo al lavoro ed all' attività vien meno.

Questi esempi bastano per mostrare la verità di quello che dicevamo, che il progresso non può ch' essere definito. Se in una società vi sono istituzioni, idee, leggi assolute, essenziali ed immutabili che la governano, è chiaro che, qualunque sia il grado di civiltà che questa società potrà toccare, qualunque la via che potrà percorrere, non mai le sarà dato

di muoversi ed essere al di fuori di queste leggi. Adunque il progresso non sta nel cambiare radicalmente le condizioni della società e la natura delle cose. Una società può migliorare e sviluppare le sue istituzioni, ma sempre entro i limiti delle loro idee.

Ma prima di passare ad altro debbo soggiungere che il progresso è non solo definito ma anche relativo. Voglio dire che se l'idea di progresso implica uno svolgimento ed una perfezione, dall'altro canto implica anche un'imperfezione.

È chiaro che il progresso implica perfezione, perchè il progresso vuol dire appunto che in un dato momento della storia vi sono bisogni, facoltà, interessi e potenze, che non si ritrovano nei momenti precedenti. Ma se da questo lato vi è maggior concretezza e quindi perfezione, dall'altro si può notare un certo regresso ed una certa imperfezione, in quanto il momento attuale, mentre contiene in sè i vari elementi integranti de'momenti precedenti, gli contiene però avviluppati e condensati e non allo stato di loro vivacità, quali esistettero ne'propri momenti di manifestazione. Noi diciamo, per esempio, che havvi gradazione nella catena degli esseri, e che questi vanno dall'imperfetto al perfetto, ovvero dall'astratto al concreto. Così, rimontando la serie degli esseri, l'uomo ci apparisce, secondo l'espressione ricevuta, come il re della natura, ovvero come l'essere più perfetto. Eppure se l'uomo la vince sulla pianta e sull'animale, egli non attinge la sua perfezione piena e concreta chè a scapito della perfezione e della squisitezza di singole parti. Considerato nel complesso delle sue perfezioni organiche, è chiaro che l'uomo supera di gran tratto il leone; e non pertanto egli non ha la forza del leone. E lo stesso accade nella storia. Nella storia la somma delle perfezioni attuali è superiore certamente a quella delle perfezioni degli antichi; ma non di meno le società attuali non posseggono tutte le perfezioni degli antichi allo stesso grado d'intensità e di rigoglio come quei le possederono. E quindi, a voler paragonare noi con gli antichi, ci troveremo senza dubbio progrediti; ma dall'altro canto sotto alcuni rapporti noi restiamo loro

inferiori. Così noi gli abbiamo sorpassati nella scienza, per esempio, nel commercio, nell'industria; ma in altre parti, come nell'arte, presa complessivamente, siamo rimasti addietro. Intendendo bene le nostre parole, si potrebbe affermare che si perde in intensità ciò che d'altronde si acquista in estensione. Roma la vinceva sulla Grecia per l'arte politica e guerriera, ma non per le arti del bello nè per la scienza. Egli è adunque vero dire in questo senso che il progresso non può essere assoluto, ma relativo. Il che vien da questo che l'assoluto non può raggiungere nella storia la pienezza della sua esistenza e della sua natura. [1]

VI.

FATTORI DEL PROGRESSO.

Dopo aver veduto in modo generale e astratto che il progresso non può essere che definito, possiamo ora inoltrarci nel cuore stesso della questione per fissarne l'intima natura ed essenza, per mostrare, in altre parole, ciò che rende al progresso la determinazione, la definitezza o la limitazione, parole tutte che hanno lo stesso significato.

A fin di dare maggior ordine alle nostre ricerche, e viepiù facilitarne la intelligenza, le divideremo in due punti. Nel primo esamineremo quale sia il campo, quale la sfera in cui il progresso si compie e può compiersi, ovvero quale sia e possa essere il vero fattore del progresso. Nel secondo punto poi, che formerà l'obbietto del paragrafo seguente, esamineremo in che stia il progresso, quale sia la materia che lo costituisce, in una parola, quale sia la sua sostanza. Questi due punti andranno sempre ravvicinandosi sino a confondersi in un punto solo. Perchè, uno essendo il problema, uno dev'essere il punto in cui debbono convergere e venire ad incontrarsi le varie questioni, che le necessità dell'esposizione possono far apparire come distinte e separate.

[1] Vedi più oltre paragrafo VII. *Sostanza del progresso*; e cap. settimo — *L'idea è il principio della storia.*

Dire di fatto qual'è la sfera propria del progresso, quale il suo fattore vero, il suo principio ultimo, ovvero in che sta il progresso, qual'è la sua sostanza, non sono che tante forme diverse di un solo e medesimo problema.

Quanto al primo punto, prima d'intraprenderne l'esame, fa d'uopo rimuovere una falsa opinione prevalsa ne' più e generata dal predominio dell'intendimento, che non sa nè può elevarsi al concetto della legge dialettica, la quale, come abbiamo già veduto, penetrando in tutto, penetra anche nella storia e quindi nel progresso. L'intendimento immagina un progresso universale e uguale per tutte le nazioni. Esso crede che le nazioni, se non sono, dovranno tutte mettersi allo stesso livello, tutte toccare lo stesso grado di progresso, di sviluppo e di perfezione, tutte avere le stesse istituzioni, e per tal guisa i popoli tutti formare, come dicesi, una sola e stessa famiglia. Questa è credenza falsa e impossibile per ragioni logiche e storiche.

Primieramente la storia è un sistema. Vi sono dunque varie membra, varie parti, vari gradi, i quali non possono necessariamente avere lo stesso contenuto e possedere la stessa perfezione. Vi è dunque differenza e gerarchia fra le nazioni. Vi sono nazioni che la vincono sulle altre; donde la dualità di popoli iniziatori e di popoli che ricevono l'iniziazione. Tal'è il sistema e tal'è la legge assoluta del sistema. Togliete questa dualità, annullate questa forza dialettica, ed il sistema e, col sistema, la storia se ne vanno. Gettate uno sguardo sulla storia. Qualunque possa essere la differenza tra lo stato del mondo antico e quello del mondo moderno, questa grande dualità, questa profonda distinzione fra le nazioni moderne non è meno apparente. Nè ciò basta; ma bisogna andare più oltre. Le stesse nazioni che si dividono l'iniziativa nella storia non se la dividono in misura identica. Tra esse vi hanno differenze, perchè l'iniziativa si rompe, si sparpaglia e, per così dire, si frammentizza fra loro. L'una ha l'iniziativa in una sfera; mentre l'altra in un'altra. Ciascuna possiede delle attitudini, delle qualità a sè, e quindi ciascuna partitamente non può realizzare il progresso in modo compiuto. Per questa realizzazione bisognerebbe che le varie

qualità ch'esse peculiarmente posseggono, fossero tutte riunite in una sola nazione. Vedete la Germania, l'Inghilterra, la Francia e gli Stati Uniti d'America. Son desse le nazioni che oggi dispongono della iniziativa storica e stanno a capo del progresso. Eppure, esse non sono identiche; l'una non è all'altra uguale, perchè se la Francia, per esempio, supera l'Inghilterra per certe qualità e sotto certi aspetti, per altre qualità e sotto altri aspetti è vinta e superata dall'Inghilterra. È impossibile adunque che lo spirito della storia, lo spirito dell'umanità possa manifestarsi alla stessa guisa, allo stesso grado d'intensità su tutta la superficie della storia ed in tutte le nazioni.

Inoltre il moto stesso della storia prova la impossibilità di questa identificazione, di questo livellamento universale di tutte le nazioni. Il moto della storia sta in un' alternativa di popoli che sorgono e di popoli che cadono. Quando un popolo ha sviluppato interamente ciò che era nel suo spirito, le potenze contenute nella sua idea, cade, diviene immobile. E la storia non si muoverebbe, non si spingerebbe innanzi, se un nuovo spirito non venisse ad animarla. Questo nuovo spirito, per ciò stesso ch'è nuovo, sorpassa e si distingue dal vecchio, dallo spirito già morto, esaurito o cadente. Ed ecco le differenze. La Grecia non è l'Oriente, e Roma non è la Grecia. Una nazione nuova, forte e possente è diversa da una nazione vecchia, spossata e decaduta. D'altronde, se havvi moto nella storia, è impossibile supporre che lo spirito di una nazione e tutto ciò che costituisce questo spirito, ovvero lo spirito complessivo di varie nazioni, di quelle stesse che sono a capo della civiltà, possa divenire lo spirito universale, patrimonio di tutte le nazioni. Data la possibilità di uno spirito uno e comune per tutte le nazioni, la storia sarebbe fatta immobile, ogni moto e ogni progresso sarebbe arrestato. Sia dunque che si considerino le nazioni contemporanee o nella loro giustaposizione nello spazio, sia che si considerino in quanto si succedono o, ciò ch'è lo stesso, nella loro giustaposizione nel tempo, bisogna sempre ammettere che nella storia vi sono vari gradi; vi sono nazioni iniziatrici, che reggono e che conducono, e nazioni che ricevono l'iniziazione e l'insegnamento, che sono regolate e condotte.

E però questo progresso universale di tutte le nazioni non può realizzarsi, questo livellamento finale nella storia non può aver luogo, perchè contrario alla storia e alla natura delle cose. Se havvi progresso, esso è sempre proprio ad alcune nazioni, esso si attua sempre in alcuni punti speciali del tempo e dello spazio.

E volendo essere più esatti bisogna aggiungere che, comunque in una nazione i vari membri, i vari elementi che la compongono siano parte di un solo e stesso tutto; sebbene partecipino tutti ad un solo e stesso spirito, parlino lo stesso linguaggio e, sotto un certo rapporto possa dirsi che vivano la stessa vita; non pertanto in una nazione vi sono moltiplici differenze. Il che fa che in una stessa nazione storica e progressiva, in una nazione cioè ch'è strumento di civiltà, di progresso, non tutti i suoi membri lo realizzano egualmente e allo stesso grado. Il progresso non si manifesta chiaramente che in certe sfere dell' ente sociale. Scendete nelle sue sfere inferiori, ed il progresso diviene molto dubbio ed incerto. Paragonate poi fra loro le basse sfere delle varie nazioni, ed il progresso diviene problematico e quasi indiscernibile. Imperocchè esse sono dappertutto più o meno le stesse: che se le differenze non scompaiono affatto, sono però molto difficili a constatarsi. Noi diciamo che la scienza progredisce. Ma è forse tra le masse che essa progredisce? No: le masse non potranno tutt'al più che risentire gli effetti del progresso della scienza. E non di meno sono effetti tanto fievoli, tanto lontani che il progresso tra esse è quasi impercettibile. La scienza non progredisce davvero che in una certa sfera, ch'è appunto la sfera della scienza.

Tutto ciò mostra che il progresso al pari dello spirito nazionale va sempre più concentrandosi e manifestandosi in un piccol numero. Questa è la ragione per cui la storia non tien conto delle masse. Essa tien conto solo dei grandi risultati, dei grandi fatti, dei grandi uomini. Qui si connette quello che abbiamo detto intorno agl'individui storici.[1] Come il valore e la gloria dell'esercito si riepilogano anzitutto

[1] Vedi Cap. quarto, IV. *Individui storici.*

nel generale, così lo spirito di una nazione concentrasi in pochi individui. Questa è la legge fondata sulla natura sistematica delle cose. Dopo una battaglia e una vittoria si parla molto del generale, poco del soldato. E così la storia non parla degli eserciti che nel loro insieme, e in quanto parla di Cesare o di Napoleone. Essa ha ragione di così fare, perchè Cesare riassume in sè lo spirito guerriero romano. E ciò fa la grandezza di quest'uomo. Perchè risguardato come individuo e come uomo privato poteva essere anche inferiore a molti altri. Fidia non è grande in quanto individuo, ma in quanto rappresenta lo spirito greco. Dugald Stuart si mette al di fuori della storia e del vero quando uguaglia un buon padre di famiglia ad un eroe. Ora questa gerarchia, che esiste in una stessa nazione, impedisce che il progresso sia universale e che tutte le sue sfere vi partecipino in uguale proporzione. Epperò a quella guisa come un progresso universale e uguale è impossibile per rapporto a tutte le nazioni, similmente lo è per rapporto ad una sola e stessa nazione.

Tenendo presenti queste debite e razionali restrizioni, passiamo ora a vedere quale sia la sfera propria ove il progresso può compiersi.

Si può dire che tre sono i fattori del progresso, l'individuo, la nazione e l'umanità. E primieramente, quanto all'individuo, se una nazione può in certi limiti attuare il progresso, e se d'altronde una nazione non può essere senza l'individuo, è chiaro che, comunque il progresso non sia determinato dall'individuo, bisogna non però ammettere che esso risulta dalla azione collettiva degl'individui. Per la qual cosa l'individuo è un elemento, uno strumento essenziale di progresso. Ma noi non possiamo rappresentarci il progresso che come una trama che va sempre aumentando, come una tela che mai non iscema e alla quale si va di continuo aggiungendo qualcosa di nuovo. Ora se così dobbiamo rappresentarcelo, se cioè il progresso è permanente e continuo, è necessità riconoscere che l'individuo non può essere il principale strumento del progresso. Imperocchè l'individuo è passeggiero e momentaneo; e quando il progresso traesse la sua origine o

avesse la sua radice nell'individuo, sarebbe altrettanto momentaneo e passeggiero quanto l'individuo. Adunque, mentre facciamo la sua parte all'individuo, e mentre non dobbiamo escluderlo, sarebbe d'altronde errore pensare che fosse egli il solo fattore e lo strumento ultimo del progresso.

Abbiamo poi la nazione. Raffrontando l'individuo e la nazione vediamo che questa su quello la vince, perchè l'individuo non può essere fuori della nazione, ed è la nazione che lo fa ciò ch'egli è. La nazione quindi da questo punto di vista è un fattore di progresso più alto, più importante e più vero che non l'individuo, onde noi diciamo che una grande nazione è grande strumento di progresso. Ma, come l'individuo, anche lo spirito nazionale non può rendere conto della continuità e dell'unità del progresso. E se non vi fosse che la nazione non vi sarebbe vero progresso. Noi dobbiamo già aver presenti le ragioni di questa impossibilità. Una nazione, per alto che sia il grado che occupa nella vita dell'umanità, è sempre un ente imperfetto sotto vari aspetti.

Primieramente una nazione si può paragonare a un individuo, salvo sempre le necessarie differenze. In un dato momento della sua vita una nazione possiede una certa somma di perfezioni, ma sempre limitata. Per essa succede come per l'età virile rispetto alla giovanezza. L'età virile è più perfetta della gioventù, perchè in essa havvi sviluppo di facoltà e di potenze; e non pertanto non contiene certe perfezioni proprie di quest'ultima. E così prendendo un certo periodo di sviluppo, come, per esempio, in Roma l'epoca di Cesare Augusto — che dicesi rappresentare l'apogeo dello spirito romano, perchè offre il più compiuto sviluppo delle sue facoltà — e paragonandola con un'epoca anteriore, e sia quella delle guerre puniche, in questa noi troviamo in Roma certe virtù, certe potenze, che invano cerchiamo al tempo di Augusto. Epperò una nazione è limitata nel senso che in un dato momento della sua vita vi sono, è vero, più perfezioni che in un momento anteriore, ma non sotto una forma intera e compiuta.

Inoltre essa è limitata in un senso e sotto un rapporto anche più generale e assoluto. Per ciò che una nazione è rin-

chiusa in un certo punto del tempo e dello spazio, per ciò che il suo spirito è essenzialmente limitato, la sua vita, per compiuta e sviluppata che sia, risente sempre di molte imperfezioni. Sono queste imperfezioni, noi lo abbiam visto, che la fanno decadere e scomparire. Ammettere l'immortalità delle nazioni non si può. Una nazione che si crede immortale, vive in un'illusione, fosse pur anche utile e necessaria. Un tempo viene in cui essa decade, perdendo quella iniziativa che ha nella storia, e questo basta perchè, storicamente parlando, debba esser considerata come scomparsa. Havvi perciò necessariamente nella vita delle nazioni un periodo ascendente e un periodo discendente, un periodo di svolgimento e di progresso ed un altro di decadenza e di regresso. La decadenza, il regresso potrà essere graduato; potranno esservi in esso interruzioni e soste, ma deve avervi regresso, perchè havvi imperfezione. Da'primi tempi del mondo romano insino ad Augusto troviamo sviluppo e perfezionamento; ma quindi innanzi lo spirito romano comincia a scomporsi e dissolversi.

Adunque, se non vi fosse che la nazione e lo spirito nazionale, non vi sarebbe progresso perenne e non interrotto; in una parola, non vi sarebbe vero progresso.[1]

Ora se il vero fattore del progresso non è l'individuo nè la nazione, qual'è mai desso?

Il vero fattore, il vero principio del progresso non può essere che l'umanità e non può esistere che nella sfera dell'umanità. Fuori dell'umanità non havvi progresso continuo, quale noi dobbiamo concepirlo. Se dopo lo sfacimento della vita greca non vi fosse stato un altro popolo che se ne avesse assimilato lo spirito, e combinandolo col suo proprio, lo avesse svolto, vi sarebbe stato interruzione e regresso nella storia. E dicasi lo stesso del rapporto del mondo antico col mondo moderno. Perchè lo spirito moderno lungi di essere estra-

[1] Rimanendoci adunque nella sfera della nazione, dobbiamo ammettere che havvi progresso e regresso. Ecco come il Vico giunse a considerare il moto della storia come un moto circolare e la storia come una ripetizione. E così egli implicitamente negava il progresso. Vedi cap. secondo, VI. *Teorica di Vico.*

neo allo spirito antico, lo ha rinnovato e lo ha fatto passare in sè, assimilandoselo e trasformandolo. Ora chi ha reso possibile questo assorbimento e questa trasfusione, senza i quali non poteva esservi progresso? È appunto lo spirito dell'umanità che, dominando e sovrastando ai vari spiriti nazionali, stabilisce fra loro un rapporto ideale, per cui l'uno passa ad esistere nell'altro, combinandosi con la natura propria di quest'ultimo. È questo spirito, che, quando un popolo cade o decade o sparisce dalla scena della storia e il suo spirito si scompone, ne continua l'opera e il lavoro, raccogliendo, conservando e trasmettendo ai popoli che succedono i progressi da quello compiuti ed i risultati da esso ottenuti.

Ciò vuol dire che, mentre l'individuo, la nazione e l'umanità sono tre termini inseparabili; mentre questo movimento incessante, questa evoluzione perenne della storia, che noi chiamamo progresso, è il prodotto di questi tre fattori; pure in fondo il primo fattore del progresso è lo spirito dell'umanità. Solo, lo ripetiamo; a questa condizione è possibile il vero progresso, perchè gl'individui e le nazioni finiscono e cadono, e non vi ha che lo spirito dell'umanità che possa congiungere insieme gli anelli di questa eterna catena ed avanzare su questo cammino sempre nuovo, e che in certo senso giammai non raggiunge la sua mèta.

E da questo punto di vista è dato scorgere che la decadenza, il regresso nazionale, è una condizione del progresso umanitario, che possiamo così denominare per fissare in modo più spiccato il nostro pensiero. Per modo che, ciò ch'è dannoso sotto un certo aspetto e entro certi limiti, riesce utile sotto un altro aspetto e in altre sfere. E questa è la forza della dialettica. Di certo Roma la vinceva in civiltà sui barbari; ma questi ebbero ragione di rovesciarla, perchè era divenuta ostacolo alla nuova civiltà e al progresso. Quando una civiltà non è più atta a rappresentare il nuovo spirito deve cadere, cedendo il posto a quella che potrà rappresentarlo meglio. Il regresso nazionale adunque è un momento necessario, perchè è la negazione di una civiltà già esausta. Ed in altre parole, poichè un momento della storia è rappresentato dallo spirito sempre limitato di una o più nazioni,

bisogna che questo decada, affinchè l'umanità possa spingersi innanzi e progredire.

Ma si dirà che questo progresso che si compie in una sfera superiore all'individuo e alla nazione è un progresso che non ci può interessare. Perchè il progresso non è un ente, un fatto, che può essere attuato al di fuori dello spirito nazionale. Esso dev'essere realizzato da varie nazioni, e non di rado anche da una sola. E si è in effetti dimostrato che in un dato momento della storia poche nazioni o una sola sono a ciò più atte; il che rende la superiorità ad una o ad alcune nazioni sulle altre. D'altronde, si aggiunge, noi siamo individui, e individui appartenenti a una tal nazione, che occupa un punto determinato nel tempo e nello spazio.

Questo modo di argomentare è ingannevole. Raffrontando l'individuo con la nazione noi abbiamo fra l'individuo e la nazione la stessa relazione che tra la nazione e l'umanità; vale a dire, che come il progresso dell'individuo è intimamente collegato col progresso della nazione, così il progresso della nazione è intimamente collegato col progresso dell'umanità. Di fatto, se la nazione non progredisce, l'individuo non progredisce. L'individuo non può spingere la nazione, ed è questa che trascina quello. In altro modo, la nazione è la somma di forze, di beni, di perfezioni che si espande su tutti gl'individui e a cui tutti gl'individui partecipano; onde in generale deve dirsi che se la nazione soffre, con essa soffre l'individuo; che se s'inalza o s'abbassa, con essa parimente s'inalza o s'abbassa l'individuo. E perciò il progresso dell'individuo non può stare senza il progresso nazionale; ed il progresso della nazione fa e spiega il progresso dell'individuo; mentre, rovesciando i termini, il progresso dell'individuo non può fare il progresso della nazione. Ora questo stesso rapporto si riscontra tra la nazione o l'umanità. Se l'umanità è una sfera superiore a quella della vita nazionale ed è il campo vero del progresso, ciò significa che una nazione non può progredire, non può attuare il progresso ne' suoi limiti, che in quanto partecipa ed è collegata con questa sfera dell'umanità, ed in quanto lo spirito dell'umanità penetra in essa e ad essa si comunica. Una nazione sorge; una nazione

che non era, è, è oggi, e non solo è, ma, se ammettiamo il progresso, essa dev' essere altresì da più di quello che sono state le nazioni precedenti. Roma che sorge dev' essere nelle condizioni necessarie per sorpassare la Grecia, per dare alla storia una nuova spinta e farla progredire. Ebbene, cosa fa che una nuova nazione sia e che essa sorpassi le precedenti? È lo spirito dell'umanità che si manifesta in essa in modo più ricco, più alto e più concreto. Adunque si deve riconoscere che il progresso nazionale non può essere al di fuori dello spirito dell'umanità, perchè, rammentiamolo ancora una volta, è questo spirito universale che, comunicandosi ai vari popoli, fa il loro progresso mentre fa il progresso dell'umanità e costruisce per ciò stesso la storia.

VII.

SOSTANZA DEL PROGRESSO.

A) Il progresso sta nello spirito e nell' idea.

Secondo la opinione comune la sostanza o, per dir meglio, il principio del progresso starebbe in ciò che chiamasi progresso materiale — ricchezze, commercio, industria, marina, potenza materiale in generale — ecco quello che costituirebbe il progresso; ed una nazione in possesso di questi elementi di civiltà la vincerebbe sulle altre che ne son prive. E per verità non può negarsi che tali elementi sono molto importanti alla vita di una nazione, nè può nemmeno mettersi in dubbio che una nazione che gli possiede, è superiore a quelle che ne difettano. Si può perciò affermare che una parte del progresso di una nazione risiede nello sviluppo degli elementi materiali della sua vita.

Ma coloro che cercano o credono vedere la sostanza del progresso nello sviluppo degl'interessi materiali, non fanno che cercare e porre l' effetto per causa e il risultato per principio. Essi operano in modo analogo al chimico, che cerca nei rapporti chimici delle sostanze il principio della vita, o al fisiologo

che ripone il principio del pensiero nel cervello. Una nazione è potente militarmente e commercialmente: donde viene questa sua potenza? Una nazione non è un automa. Essa è in qualche modo come l'individuo, ha cioè un corpo ed un'anima. Vi è dunque in essa un non so che, un certo principio, che ha sviluppato questi elementi di potenza. Ora questo principio di primo colpo si vede non può essere che l'anima o lo spirito della nazione. Per lo che deve dirsi che il progresso materiale è sempre il risultato di un progresso spirituale.

Inoltre porre la sostanza e la materia dello sviluppo storico negl'interessi materiali, vale porre il principio e l'essenza della storia o del progresso storico nella natura. Ma noi abbiamo veduto che la natura non può essere il principio della storia, perchè nella natura non vi è spirito o almeno non vi è quell'elemento, quella sfera dello spirito, ch'è il vero e primo fattore della storia, non vi è, per dirla in una parola, il pensiero. L'osservatore, che considera una contrada divenuta deserta e squallida, è preso da un senso di tristezza, pensando come questa contrada fosse altra volta popolosa, prospera e potente. Ora cosa manca a questa contrada, perchè non sia quella che già fu? Il sole che la illumina e la riscalda è lo stesso; l'aria, l'acqua, il suolo sono gli stessi; nulla havvi che sia cangiato, tranne una cosa sola — lo spirito. — Lo spirito ha abbandonato questa contrada, ed essa è divenuta un'altra, un corpo morto, un cadavere. Rendete lo spirito a questa contrada; inoculate, infondete un nuovo spirito nella natura, e voi vedrete il sole risplendere di nuova luce; l'aria, il suolo, la natura intera rivestirsi di nuova vita. Ciò mostra come lo spirito è il vero principio della storia, e quindi l'essenza del progresso non sta negl' interessi materiali, ma nello spirito e nelle alte regioni dello spirito.

Mentre dunque è vero che gl'interessi materiali sono una parte essenziale dell'organismo nazionale, che essi sono necessari alla potenza materiale non solo, ma anche spirituale di un popolo; è chiaro d'altronde, che questa potenza materiale non può sussistere se non si appoggia sulla potenza intellettuale, e che uno sviluppo d'interessi materiali non può avvenire senza uno sviluppo nelle alte regioni dello spirito.

E la storia non fa che confermare la nostra opinione, mostrandoci che in una nazione, a qualunque grado del suo sviluppo, havvi sempre un' attività spirituale ch'è principio determinante dell' attività materiale. Si è soliti ripetere che l' Inghilterra è una nazione positiva. Ciò è vero in un certo senso; ma è falso, se si vuole significare che il cervello inglese non pensa. Al contrario, il cervello inglese lavora e pensa sempre, pensa a suo modo, in una certa sfera, entro quella che costituisce lo spirito inglese, ma pensa. Ed è il pensiero e l' operosità che il pensiero genera che, insieme disposandosi, rendono all' Inghilterra la sua potenza commerciale e la sua prosperità. E poi l' Inghilterra ha avuto una serie di grandi uomini, di grandi oratori, di grandi politici, insomma di grandi pensatori. Elisabetta e nel suo secolo Bacone, Shakspeare, e più tardi Fox, Pitt, Burke, Macaulay ed altri: sono questi che hanno, benchè sotto varie forme, preparata e a un tempo sviluppata e realizzata la potenza materiale dell' Inghilterra. È dunque perchè non si studia la storia di un popolo da un punto di vista concreto che non si vede come il progresso materiale non può dipendere che dal progresso spirituale. Pigliamo la Francia, e colà la cosa diviene più evidente ancora. In Francia è soprattutto la potenza militare che domina; mentre la potenza commerciale vi occupa un posto subordinato. Ebbene, la potenza militare vi nasce e vi si svolge di pari passo con la potenza letteraria e filosofica. Luigi XIV e i grandi scrittori, i grandi pensatori del suo tempo — poi Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, D' Alembert, tutta in fine la pleiade degli enciclopedisti, innovatori audaci, che nell' ordine delle idee apparecchiano la grande rivoluzione nell' ordine de' fatti — quindi la rivoluzione stessa con le sue figure colossali: ecco il movimento spirituale che ha procacciato alla Francia la sua possanza militare e la sua politica influenza, e ne ha promosso altresì la prosperità materiale. In una parola, quando la intelligenza di una nazione si muove, tutta la nazione si muove. Una nazione che pensa e sa pensare, sviluppa i suoi interessi e i suoi bisogni tanto morali che materiali, e sa creare i mezzi e gl' istrumenti atti a soddisfarli. Anche per spingere, regolare e condurre a

bene gl'interessi materiali bisogna pensare: un negoziante deve pensare, non come il filosofo, ma deve pensare. Io non insisterò più a lungo su questo punto, perchè mi pare più chiaro della luce del giorno che, se havvi progresso nella storia, non è nel fatto materiale che noi dobbiamo ricercarne la sostanza, ma nel principio onde questo fatto è stato generato, vale a dire, nello spirito.

Non pertanto è qui necessario rimuovere una obbiezione ch'è stata fatta e sarà spesso ripetuta, perchè ha per sè un'apparenza di verità e di consistenza. Alcuni dicono: non neghiamo l'utilità e l'opportunità e, se si vuole, anche il bisogno di un progresso intellettuale; ma il progresso intellettuale dev'essere subordinato al progresso materiale. Perchè bisogna primieramente essere; e ciò che fa l'essere sono appunto i dati, gli elementi materiali e tutto ciò che alle condizioni essenziali della vita si riferisce. Ecco dunque ciò che havvi di più importante e necessario nello sviluppo di un popolo.

Questa obbiezione, lo ripeto, ha una certa apparenza di verità, e quando si tratti della vita dell'individuo si può ammettere come giusta, benchè anco in questo caso con certe restrizioni. Ma, quando dalla vita individuale si passa alla vita sociale, alla vita di una nazione, le condizioni cambiano. Imperocchè si prenda una società nel suo stato più elementare e primitivo, ed è agevole riconoscere che essa anche in questo stato non può sussistere senza certe condizioni spirituali. Mettiamo da parte la scienza. Ma primieramente questa società ha bisogno di una legge, di una specie di codice, per quanto informe e rudimentario esso sia. Senza il diritto e l'idea del diritto, di un certo diritto, anche rozzo, grossolano e barbaro, questa società non può organizzarsi, non può comporsi e ordinarsi in una forma qualunque, e quindi essa non è una società. Inoltre, vi vuole una religione. Che questa religione sia più o meno razionale, sia naturale o positiva, ciò nulla toglie alla immanenza del bisogno di una religione in una società. Una società che non pensa, il cui pensiero non s'innalza al di sopra delle cose materiali e finite non è una società umana, ma una società di belve. Noi potremmo aggiungere altri bisogni, quello dell'arte, per esem-

Il progr. non è solo mater.

pio. Ma arrestiamoci a questi due, il diritto e la religione. Ora ecco due rapporti, due elementi, due fattori del tutto spirituali, tolti i quali la società non può sussistere o si scompone, ciò che vuol dire che finisce per non aver più nè industria, nè commercio, nè agricoltura, nè nulla.

E poi noi dobbiamo esaminare la questione da un altro punto di vista. Supponiamo che in una società si sveglino certi bisogni ideali che toccano alla dignità, alla esistenza morale dell'uomo, per esempio, il bisogno della libertà. Lo spirito nazionale, che sente il bisogno della libertà, s'innalza al di sopra di tutte le considerazioni e di tutti gl'interessi materiali e gli sacrifica a questo bisogno. Io parlo qui del bisogno di una libertà in genere, non della libertà politica, la quale può anche richiedere il sacrificio della vita. Or quali sono gli effetti che la soddisfazione di questo bisogno, che ha sempre per motore e compagno il libero pensiero, dietro di sè conduce? L'effetto più immediato e diretto è quello di generare uno sviluppo d'interessi materiali. Perchè l'attività nazionale sotto questo potente impulso si riversa, si espande e per così dire si ramifica ne' vari organi, nelle varie membra della vita nazionale, e così la nazione diviene, si svolge, progredisce nelle sue varie sfere e per conseguenza anche nella sfera degl'interessi materiali.

Tutto adunque c'induce a ritenere che, per quanto limitato possa essere il progresso di una nazione, la sua essenza è nello spirito, in un nuovo pensiero; e ciò quando anche questo pensiero fosse un'illusione, un errore; sebbene poi per regola generale non debba ammettersi che il movimento che si sveglia in una nazione sia del tutto falso ed erroneo: vi sarà una mescolanza di errore e di verità, ma non può essere interamente falso. Dipiù la nazione in sul principio non ha un chiaro intuito, una chiara visione, la coscienza di questo bisogno spirituale e di questo nuovo pensiero, perchè la coscienza vien dopo; ma ad ogni modo una nazione deve sentirlo, non fosse che istintivamente, perchè senza un simile sostrato spirituale il progresso non è possibile.

Ora noi possiamo ridurre a due le sfere dello spirito — il pensiero e l'azione. Niun dubbio che il pensiero sia una sfera

dello spirito. Quanto all'azione la cosa non pare così facile ad intendersi. Diviene chiara però sol che si consideri che l'azione è il prodotto dello spirito, ovvero che lo spirito interviene nell'azione. Perchè qui si tratta in generale di un'azione umana, ed in particolare poi di un'azione più che umana nel senso individuale: si tratta di un'azione nazionale e collettiva. Che se nella stessa attività pratica individuale interviene il pensiero, tanto più esso deve intervenire nell'attività nazionale. Quest'attività costituisce ciò che noi nel senso largo della parola abbiamo chiamato la sfera dell'arte o del lavoro.[1] Nell'arte e nel lavoro è lo spirito che opera; che esce fuori di sè attuando quello ch'è dentro di sè; che rende esterno l'interno o interno l'esterno; che si appropria, si assimila o trasforma ciò ch'è fuori di sè secondo le sue proprie leggi; e che fa la natura e le cose esteriori a sua immagine e le adatta ai suoi bisogni e ai suoi fini. Per costruire un vascello vi vuole il pensiero che ne pensi tutte le parti; ed inoltre un vascello che solca le acque, non è come un tronco che galleggia; ma è lo spirito che lo muove in una certa guisa, perchè raggiunga uno scopo, ed uno scopo spirituale. Adunque ove havvi operosità, azione, ivi penetra il pensiero, perchè l'uomo non potrebbe operare senza pensare. Pensare ed operare: ecco i due momenti che costituiscono l'ente umano e la sua vita. Questi due momenti non si possono separare: separandoli, non si ha più l'ente umano, ma una parte, un'astrazione dell'ente umano.

Possiamo in effetti domandarci, dove bisognerà riporre la sostanza del progresso — nel pensiero o nell'azione?

Fichte diceva che l'uomo è l'azione, e noi aggiungeremo che l'assoluto è anche azione, energia, perchè un assoluto che non opera, e noi diremmo, adottando un'espressione più familiare, un assoluto che non crea, che vive solitario, mutolo e inerte, non è un vero assoluto. Dunque l'assoluto è quello che opera. E fa d'uopo riconoscere che il concetto di un assoluto che opera è superiore al concetto di un assoluto che non opera e che trova il suo appagamento e la sua per-

[1] Vedi Capitolo III, I. *Elementi fondamentali della storia — C.) Lo spirito.*

fezione nell' immobilità. Avvegnachè l' operare segni una perfezione e un progresso. Pensare astrattamente senza operare è vita imperfetta; e l' ente che pensa, che contempla senza operare è meno perfetto dell'ente che pensa ed opera. Del resto l' esperienza stessa ci mostra tutta l' efficacia che havvi nell' operare. Le nazioni che operano, quando anche non operino sempre rettamente, la vincono sulle nazioni inoperose, comunque il pensiero di queste ultime si volesse supporre come più alto, più esatto, più retto di quello delle prime. Perchè primieramente nell' operare havvi la vita vera ed essenziale dell' ente umano. Inoltre l' azione e l' operare dànno all' ente la coscienza di se stesso. Fino a che non si è operato, questa coscienza manca, non si sa ciò che si è nè ciò che si vale. Questa verità possiamo constatarla anche nelle piccole cose, nell' attuazione di un concetto qualunque. Tanto meglio poi si applica all' attuazione dei concetti nazionali. Solo attuando i suoi concetti, una nazione può occupare un alto posto nella storia. Da ultimo la storia sta appunto nell' operosità e nell' azione. Se la storia è svolgimento, senz' attuazione non havvi svolgimento nè storia. Dunque da questo punto di vista parrebbe che l' azione fosse al pensiero superiore, mentre un pensiero che non viene attuato, ch' è disgiunto dall' operare, è un pensiero impotente e quasi morto. Dunque la sostanza intima del progresso starebbe nell' azione.

Ma per poco che si rifletta si vede che questa conclusione, questo punto di vista è parziale e quindi falso, perchè esclude e lascia fuori di sè l' altro aspetto, quello cioè del pensiero. È chiaro che l' azione presuppone il pensiero, e che senza il pensiero essa non sarebbe un'azione umana, un'azione cioè di un ente intelligente e razionale. Senza il pensiero vi potrà essere un fatto privo di coscienza, un fatto cieco e fortuito, ma perchè l' azione sia un fatto razionale, dev' essere generata e governata dal pensiero. Per modo che il pensiero è necessario all' azione, come l' azione è necessaria al pensiero; e quindi il vero, la radice del progresso non sta e non può stare in questo o in quello de' due aspetti separatamente presi, nell' azione o nel pensiero; ma in tutti e due presi insieme, nell' armonia, nel rapporto e nell' unità del pensiero e del-

l'azione. Adunque il progresso che si attua in una società sta nella coincidenza e nella compenetrazione di queste due forze; per lo che più si pensa e più si agisce, e più si agisce e più si pensa, e, pensando ed agendo, più alto è il grado, più sublime il punto, che la società toccherà nel cammino del progresso.

Se non che se è vero che non havvi progresso che in quanto l'azione e il pensiero, la pratica e la teorica coincidono e si compenetrano; se è vero in altre parole che havvi un punto in cui l'azione e il pensiero s'incontrano, ciò vuol dire che vi è un qualcosa che sorpassa questi due principii e che fa la loro unità. Ed in effetti vi è; e questo è ciò che ora resta a mettere in chiaro.

Dissi già che il progresso è determinato, [1] e da quello che ho detto poc'anzi apparisce che ciò che può determinare il progresso è un principio ideale o un'idea. Ma questa idea è forse un'idea astratta, un'idea puramente teorica?

La vera idea — e a tal riguardo non rileva punto che per idea si prenda l'idea assoluta o una determinazione particolare di questa idea, — è l'idea concreta. L'idea astratta, l'idea teorica non è che una parte, un aspetto solo dell'idea concreta. L'idea concreta abbraccia e contiene in sè due momenti, quello dell'idea pura, dell'idea germe e nel suo stato immediato e quello della realizzazione di questa idea ne' vari suoi momenti, ovvero dell'idea realizzata. Supponiamo l'idea pura dell'uomo senza che questi fosse mai esistito. Tale idea sarebbe stata una mera astrazione. Similmente nella costituzione fondamentale della statuaria l'idea concreta non è la teorica nè la pratica, ma l'insieme e la fusione di entrambe nella statua realizzata. L'idea del sistema solare, che non lo avrebbe generato, che non si sarebbe in esso attuata, non sarebbe la vera idea. E così per citare un altro esempio, quando io penso, ecco un pensiero astratto; questo pensiero non è un pensiero vero e concreto, se non quando m'impossesso della natura e lo realizzo. Onde qui la perfezione non istà nell'idea fuori della natura, nè nella natura fuori dell'idea; ma nel rapporto e nella compenetrazione di queste due cose.

[1] Vedi il paragrafo V. *Il progresso è definito e relativo.*

Adunque l'idea concreta è superiore, contiene e fa l'unità dell'idea astratta e dell'idea realizzata, del pensiero e dell'azione. Ed è questa l'idea che, sorgendo nella storia, vi determina un progresso. Essa, penetrando nel mondo come principio del pensiero e come principio dell'azione, infonde e suscita una nuova vita e, svolgendosi, rifà il pensiero e rifà l'attività; rinvigorisce le forze dell'umanità e la fa muovere nella sfera del pensiero come in quella dell'azione. In una parola la storia si muove in questa idea, e, attraverso i suoi movimenti e le sue fasi, la va attuando. Se questa idea fosse unilaterale, se escludesse il lato pratico, ch'è un momento essenziale della sua vita e della sua esistenza, non potrebbe addurre un rinvigorimento, un risveglio; in una parola, non potrebbe generare alcun moto sociale, e quindi non vi sarebbe progresso.

Se abbiamo comprese queste rapide considerazioni, dobbiamo veder chiaramente che la sostanza ovvero la radice ultima del progresso sta nell'idea, non nell'idea astratta e indeterminata, ma nella idea concreta, la quale comprende l'idea teorica e l'idea pratica.

In fondo questa idea concreta, che fa il progresso, è il nuovo pensiero, il nuovo spirito che sorge e si realizza nella storia. Vi sono e vi possono essere progressi parziali, che sono come tanti rami di uno stesso tronco, o più propriamente tanti sviluppi particolari dell'affermazione di un unico principio generale, di un pensiero, di uno spirito storico. Così noi possiamo considerare la storia greca come una serie di sviluppi e di progressi che costituiscono gli aspetti vari e moltiplici dello spirito greco. Ma quando questo pensiero o questo spirito storico ha prodotto quello che poteva produrre, il progresso sarebbe impossibile, e lo sarebbero bensì questi sviluppi parziali, se nella storia non sorgesse un nuovo spirito. E così allorchè lo spirito greco venne meno, senza un nuovo spirito, non più vi sarebbe stato progresso; la storia si sarebbe fermata, ovvero avrebbe ricominciato un nuovo circolo identico al primo, secondo il concetto vichiano. Onde perchè la storia potesse muoversi e andare avanti vi volle lo spirito romano.

B) La scienza è la vera sostanza del progresso.

Se è vero, come lo abbiamo veduto, che ciò che fa il progresso è un nuovo spirito, un nuovo pensiero che sorge nella storia, bisogna ammettere che ogni trasformazione, ogni evoluzione storica costituisce necessariamente un progresso, un progresso relativo, limitato, ma che non di meno è sempre un progresso. È questa una verità che soventi volte siamo renitenti ad ammettere.

Preoccupati dai nostri interessi, dalle nostre passioni ed anche da' nostri capricci, noi non sappiamo o non vogliamo riconoscere questa verità, che ogni evoluzione della storia segna un progresso. Il progresso più o meno trae sempre seco la negazione e la distruzione del passato ed anche del presente. Ora da un lato la nostra mente è d'ordinario rinchiusa nel passato e nel presente, perchè questi sono fatti, sono, per così dire, enti reali che hanno esistito ed esistono e della cui realtà non si può dubitare. Dall'altro lato il progresso, ovvero un nuovo svolgimento storico ne' suoi albori contiene un mondo che non ancora esiste, che non ha una forma distinta e determinata e la cui realtà è ancora potenziale. Perciò noi facilmente vediamo la realtà e il progresso nel passato, nell'ordine di cose esistente; mentre poi in un nuovo sviluppo dello spirito storico che s'inizia non sappiamo nulla vedere o, se qualcosa vediamo, non è di certo un progresso, ma la negazione del progresso o l'opposto del progresso ossia un regresso. Per queste ragioni stesse noi spesse volte ci prendiamo giuoco della provvidenza. Imperocchè quando un avvenimento si accorda, coincide co' nostri interessi sia individuali sia nazionali, o anche con le passioni del partito cui siamo aggregati, allora ci affrettiamo a dire: la provvidenza ha così disposto: questo avvenimento è stato governato dalla mano della provvidenza. E quando invece gli avvenimenti son contrari alle nostre viste, ai nostri interessi, alle nostre passioni, diciamo allora: questo è un traviamento dello spirito; e facciamo voti perchè la provvidenza

voglia subito ricondurre l'umanità, la storia e la ragione nella via che non sarebbesi dovuta mai abbandonare. Ma ciò, lo ripeto, è proprio prendersi giuoco, farsi trastullo della provvidenza. Perchè alloraquando le illusioni e le passioni si sono dissipate, si vede che uno svolgimento storico, che ha spostato i nostri interessi, urtato le nostre passioni è un progresso, è una fonte di nuovi beni, di nuova e più larga prosperità per l'umanità; ed allora le passioni, i pregiudizi e le prevenzioni tacciono.

In vero, ammesso il progresso, è una necessità ammettere che non può attuarsi e realizzarsi se non a questa condizione, che il passato e il presente si modifichino, si riformino o anche scompaiano. Se tale è la necessità, se tale è la legge storica, noi non dobbiamo esserne turbati. Questa legge storica si può attuare in varie guise. Gradatamente, per mezzo di successive riforme; ovvero in modo subitaneo e violento, per mezzo di rivoluzioni. Comunque si sia, l'andamento della legge storica non cangia per ciò e rimane sempre lo stesso. Non havvi progresso, se il passato e il presente non sono sorpassati e in qualche modo negati. Per esser certi poi di questa verità, che ogni sviluppo storico è un progresso, noi non abbiamo che a gettare uno sguardo imparziale e spassionato sulla storia.

Riportiamoci col pensiero a quel momento nell'antichità, in cui la società romana era sul punto di sciogliersi e scomporsi. Siamo ai tempi di Cicerone, e già si aveva il presentimento di questa crisi. Era una specie di spavento che Cicerone provava in faccia ai sintomi di dissolvimento che si andavano apparecchiando alla superficie della società romana. Ed in via di salvezza contro tanta sciagura, egli proclamava Roma dovesse ricondurre le sue istituzioni alle loro origini. Questo era un inganno, un'illusione in cui egli vivea. Noi comprendiamo non di meno il suo inganno. Per quanto Cicerone con la sua mente s'innalzasse al di sopra del ciclo limitato della vita romana, pure non poteva svincolarsi dalle abitudini locali. Egli era troppo romano, perchè al di là delle istituzioni romane e della romana civiltà potesse vedere istituzioni più perfette ed una civiltà superiore. Se ora pas-

siamo dall'epoca in cui vivea Cicerone, o anche più giù da quella della decadenza dell' impero al medio evo, egli è certo che a prima vista, e considerando il medio evo separatamente e indipendentemente dal general movimento della storia, noi diremo: ecco un regresso; cosa ha mai guadagnato l'umanità dalla distruzione delle antiche società, la Grecia e Roma? Perchè a vero dire le civiltà greca e romana la vincevano di gran lunga sulla civiltà del medio evo. Gl'immortali monumenti da quelle innalzati, le loro istituzioni, il loro stato morale, civile e intellettivo sono tali che noi non possiamo a meno di considerare il medio evo come un'epoca di tenebre e di barbarie. E non di meno senza la distruzione delle vecchie società, senza il medio evo, senza quest'epoca di rimpasto, di rimescolamento e di nuova composizione de' vari elementi sociali, le società moderne non sarebbero potute sorgere. Senza quelle tenebre non avrebbe potuto esservi nuova luce. Il medio evo ebbe ragione sull'antichità, perchè portava in sè il nuovo spirito del mondo. Esso annunziò l'aurora di un nuovo svolgimento dello spirito, e fu il germe e l'embrione della civiltà moderna. Il medio evo è la nuova generazione che segna il deperimento della vecchia; è il fanciullo la cui nascita è la morte de' suoi genitori.

Lo spirito di fatto non si rinnova senza che il corpo non si rinnovi a un tempo. Il di dentro s'ammoderna, e con esso anche il di fuori. E sotto altra forma, benchè lo spirito, si può dire, non sia mai soddisfatto della natura, pure ha bisogno della natura, perchè vuole e deve manifestarsi; e quindi vive nella natura, non in modo astratto, ma servendosene e sommettendola alle sue esigenze. Per un nuovo spirito vi vuole in qualche modo una nuova natura. E però quando si tratta di un vero e sostanziale rinnovamento storico vi vuole tra l'altro anche una certa trasformazione di razza. Questa trasformazione, è vero, può essere l'effetto del lavorìo lento dei tempi e della cooperazione di molti elementi e di cause svariate; ma può anche essere l'effetto dell'irruzione subitanea di un popolo giovane e rigoglioso. E tale fu il compito, tale l'azione nel mondo dei popoli germanici al medio-evo. Noi li chiamiamo *barbari*. Può essere, in un certo senso. Ma, con-

siderati da un punto di vista razionale e umanitario, non lo sono di certo. Attila è *flagello di Dio* sì, ma perchè in lui era la nuova vita. Essi sono barbari relativamente alle vecchie civiltà greca e romana; ma non a petto della nuova, del nuovo spirito, della nuova idea cristiana. Sono essi che ruppero e sfondarono le barriere del vecchio spirito e vi sostituirono o almeno prepararono la via all'avvenimento del nuovo. Anche la rivoluzione francese è stata chiamata barbara da coloro che si mettono a giudicarla dal punto di vista della civiltà anteriore francese o europea. I Germani come i rivoluzionari francesi distruggono: dunque barbari gli uni e gli altri. Ma bisogna distruggere, in qualunque modo d'altronde si distrugga. Senza distruzione, le nuove civiltà non possono sorgere nè stabilirsi. Ecco perchè, lo ripeto, noi non dobbiamo considerare l'irruzione dei barbari e il medioevo come un momento antistorico, come un regresso: al contrario, come la fase della nuova civiltà, come un progresso.

Adunque se la vita vera della storia sta nel moto continuo, è evidente che ogni nuova evoluzione della storia è un progresso; e che per ciò stesso, il presente vale più del passato e l'avvenire varrà più del presente.

Ma si dirà che se ogni svolgimento storico è un progresso, e se il presente vale più del passato, e l'avvenire più del passato e del presente, l'ultima conclusione sarà che nulla vive, nulla dura nella storia, e che tutto è trascinato e travolto, tutto assorto e consumato nel vortice del tempo.

Ebbene, questa conclusione non è che l'esagerazione di un principio vero. Per tanto, ritenendo il principio, noi dobbiamo respingere l'interpretazione esagerata che gli si vuol dare. Il principio e la verità stanno nella necessità del movimento e dello sviluppo, cui la vita nazionale e la storia in generale sono sottoposte. Una nazione deve muoversi. Questo movimento non dev'essere pazzo, sregolato, ma razionale. Una nazione deve modificare, comporre le sue istituzioni secondo, come dicesi, i suoi interessi, e più esattamente secondo la ragione. Una nazione che non si muove,

non vive, non è una nazione, perchè tradisce la sua essenza e nega ciò che vi ha di più intimo alla sua natura.[1]

Ma noi abbiamo veduto che questo muoversi, questo divenire di una nazione è necessariamente limitato.[2] Il perchè un tempo arriva in cui essa non può più muoversi nè divenire, ed allora deve ritirarsi e far posto ad un'altra nazione. Avviene allora una evoluzione nella storia, la quale v'introduce una nuova idea, un'idea che vi determina un nuovo momento, perchè con essa sorgono nuovi interessi, nuovi bisogni, nuove tendenze, in una parola, un nuovo spirito.[3]

Questa nuova idea o spirito, appunto perchè costituisce un momento della storia, un periodo, una zona storica, deve necessariamente esser collegata con i momenti e i periodi che l'hanno preceduta e svolgersi da essi, contenendoli e sorpassandoli a un tempo, avvegnachè questo sia il vero svolgimento.

Quando parliamo dello svolgimento di un essere, non

[1] Di fatto noi abbiam veduto (cap. quarto, *Spirito nazionale*) che l'elemento determinante dell'organismo nazionale è lo spirito. Ora la vita, l'essenza dello spirito sta nello svolgimento. Uno spirito immobile, che non si svolge, è la natura, non lo spirito, vale a dire, non è lo spirito che penetra se stesso, che comprende la sua propria essenza ed esiste così in quanto spirito. Epperò una nazione che non si muove e non si sviluppa manca alla condizione essenziale della sua vita e che la fa qual'essa è.

[2] Vedi cap. quarto, VII. *Il sorgere e il cadere delle nazioni.*

[3] Nulla prova contro la natura storica ed il valore per dir così umanitario di questo spirito il fatto ch'esso va ad incarnarsi, o meglio sceglie per suo rappresentante, poche nazioni o una nazione soltanto. Una nuova idea, un nuovo spirito storico è una nuova idea, un nuovo spirito nazionale: ciò, in altre parole, vuol dire che una nuova idea genera e fa sorgere una nuova nazione, perchè la storia non esiste e non può esistere al di fuori delle nazioni. Ma è lo spirito dell'umanità quello che, mentre genera questa nuova idea, ne raccoglie in pari tempo gli sviluppi parziali che presso una data nazione ha ricevuti, ne conserva i risultati, assegna loro un'importanza universale e chiama l'umanità intera a parteciparne. Ecco come la storia è oggi in possesso di certi principii, di certe verità, che non sono il patrimonio esclusivo e proprio di questa nazione più che di quell'altra, ma sono un patrimonio comune dell'umanità intera; e non pertanto questi principii e queste verità non furono originariamente conquistati che per gli sforzi fatti e per le lotte sostenute da singole nazioni.

vogliamo intendere che i vari gradi, i vari momenti di questo svolgimento siano estrinseci gli uni agli altri, o gli uni dagli altri indipendenti; ma al contrario che i primi si riproducono e si contengono negli ultimi, come l'infanzia è contenuta nell'età virile, ovvero il fiore o il frutto contiene tutte le parti e momenti anteriori della pianta. Questo è quanto accade nella storia. Sorge un nuovo popolo, un popolo veramente storico, un popolo che rappresenta l'idea storica. Certamente esso non può e non deve riprodurre esattamente lo stesso spirito, le stesse forme, le stesse istituzioni de' tempi andati; ma le riproduce sviluppate, trasformate, animate da un nuovo soffio di vita. Se lo spirito romano fosse stato identico allo spirito greco non vi sarebbe stata differenza tra la storia de' due popoli, e sarebbe mancata ogni ragione perchè Roma sorgesse. Ma esso però deve riprodurle, se vuole avere il titolo di nazione storica; mentre tale non sarebbe, se non abbracciasse in sè in una certa guisa tutti i momenti precedenti della storia, e se non riassumesse i vari sviluppi anteriori. Così le nazioni cristiane hanno riprodotto gli elementi della civiltà pagana combinandoli con lo spirito cristiano. Ciò per altro apparirà chiaro sol che vogliamo ricordare qual sia la legge del sistema, e che nulla nel sistema sfugge a questa legge. Ed anche il progresso, essendo nel sistema, è un ente sistematico.[1] Il progresso rivoluzionario non è un vero progresso, o tutt'al più non è che un momento solo, momento primo, immediato del progresso. Da un punto di vista politico noi possiamo e dobbiamo ammettere la rivoluzione, fosse pure una rivoluzione radicale. Ma questo momento, in cui bisogna romperla col passato non è che un momento; e dappoi che si è esplicato, il passato deve riprodursi, deve fondersi nel presente. Questa conciliazione è indipendente dalla volontà individuale o nazionale, voglio dire, che questo legame, questa trama storica non è fatta dall'umano arbitrio, ma è una necessità fondata sulla natura delle cose. Una nazione nasce e crede poter vivere delle sole sue proprie forze, del solo suo proprio spirito; ma mano a

[1] Vedi cap. terzo, II. — *L'unità e i rapporti nella storia.* —

mano che lo spirito si sviluppa, la nazione è obbligata ad uscire dai limiti di quella vita primitiva e a cercare alimento dal passato, perchè essa è parte del sistema e non può raggiungere il suo scopo al di fuori di questo sistema.

Non è vero adunque che tutto passa, nulla vive e nulla dura nella storia; ma il contrario è appunto ciò ch'è vero. Tutto, si può dire, sussiste e nulla va disperso nella storia, perchè la vera forza del progresso sta in questo che il passato e tutto il passato continuamente si ripete, si rinnova e passa ad esistere nel presente.

Un progresso intanto, uno sviluppo storico o sociale è cosa molteplice, è un ente sistematico, complesso, composto cioè di vari elementi, di vari interessi, di varie istituzioni e di vari bisogni, i quali perciò stesso che sono vari, non possono aver tutti la stessa importanza, lo stesso valore, nè tutti operare con la stessa efficacia sulla società. Vi debbono dunque essere alcuni principii o, potrebbe anche dirsi, vi deve essere un principio determinante, che tutti gli altri domina, e che n'è come il motore, il fine e lo scopo supremo. Sotto questo riguardo la storia, un ciclo storico può paragonarsi a un altro ente organico qualunque, la pianta, per esempio. Nella pianta le varie parti che la compongono non hanno tutte lo stesso valore; possono essere e sono di fatto tutte necessarie, ma non hanno tutte la stessa importanza. Senza troppo dilungarci, fa appena bisogno ricordare che il frutto è l'elemento più essenziale e determinante della pianta, l'elemento, in vista del quale tutte le altre parti della pianta si muovono e si fanno. Lo stesso si può dire di un'opera d'arte. In una statua, per esempio, tutte le parti sono necessarie, ma non tutte hanno la stessa espressione, lo stesso pregio e la stessa bellezza, nè possono averla; quindi ve ne sono alcune, e può dirsi che ve n'è una che domina e sorpassa tutte le altre. Nella statua questa parte è il capo, anzi una porzione del capo, il volto, perchè è nella espressione del volto che si riconcentra il valore e il significato della statua. Lo scultore deve coordinare tutto a questo scopo, che fa e domina tutte le altre parti della statua. Queste considerazioni si applicano ad ogni ente sistematico e per conseguenza anche alla

storia e al progresso. Di fatto la civiltà si compone di vari elementi, e l'ente sociale di varie sfere. E il progresso, applicandosi alla civiltà ed attuandosi nell'organismo sociale, può naturalmente esplicarsi sotto varie forme. Quando si dice, per esempio, che un popolo è più colto di un altro, ovvero che una zona storica è più innanzi nella civiltà di un'altra, io posso voler significare che la prima sorpassa l'altra nell'arte militare, o nel commercio, o nella sapienza civile, o nella scienza. Ebbene, trattasi di sapere quale di questi elementi, di questi principii componenti la civiltà di un popolo o di un periodo storico sia il determinante, quello che domina tutti gli altri.

Esaminando i vari elementi spirituali, che entrano a far parte della storia o di uno stato sociale, noi vedremo che essi sono altrettanti moventi della società e della storia. Così la sapienza civile e legislativa, l'arte militare, le arti belle, la religione sono vari moventi, perchè muovono e fanno operare la società. Ma vedremo altresì che tutti questi elementi, tutte queste istituzioni, che si chiamino come si vogliono, sono essenzialmente finite e limitate, perchè non possono svincolarsi dalla natura e dalle condizioni inerenti alla costituzione della natura, lo spazio e il tempo; onde sono sottoposte al movimento, che trae seco necessariamente trasformazione. In altre parole, il divenire penetra in questi elementi della storia e vi penetra essenzialmente, non come un fatto accidentale che possa esser corretto col tempo o vinto dal progresso.

In vero la legge civile primieramente, per quanto equa e giusta si voglia supporla, è sempre imperfetta, contiene sempre un aspetto locale, che ha un valore affatto momentaneo. Imperocchè collegandosi essa intimamente con la vita e con lo spirito di un popolo, è limitata quanto questi; e quindi deve svolgersi, modificarsi, cambiare, e anche in parte sparire. Dicasi altrettanto dell'arte militare. Come nella legislazione anche nella guerra havvi un elemento universale, perchè non siamo più nella sfera dell'individuo, ma nella sfera dell'universale. Oltrechè la guerra suppone una certa scienza: essa, mentre adopera le scienze quali,

la fisica e la matematica, è per dipiù fondata sopra certi principii propri. Ma la guerra è nella natura; e però la scienza o l'arte della guerra sottostà al cambiamento e al divenire. Abbiamo poi una sfera più alta, le arti belle. L'arte, l'arte del bello ha una essenza, una natura propria come il triangolo, la pianta, l'animale. Nell'essenza dell'arte vi è l'idea, che comincia ad essere in quanto idea, vale a dire, vi è un certo pensiero dell'idea, ma vi è pure la natura come natura, tuttochè lavorata, modificata dall'azione dello spirito. L'arte di fatto non può fare a meno del simbolismo, della parte esterna e materiale, in una parola, delle forme naturali per esprimere l'idea. Onde l'idea ch'è nell'arte, è un'idea rappresentativa, essenzialmente avvolta nel simbolo, dal quale non può separarsi, come la pianta non può separarsi dal suolo. E in somma, l'idea artistica è un'idea ch'è ancora nella sfera della natura. Havvi adunque nell'arte qualcosa di locale, di finito, di limitato ciò che fa che in essa penetra il divenire. Al di sopra della sfera dell'arte troviamo la sfera della religione. Il fondamento intrinseco e essenziale della religione è il pensiero dell'assoluto. Havvi un principio assoluto di tutte le cose. Tal'è il fondamento di tutte le religioni, qualunque poi sia il loro insegnamento particolare. Anche nel feticismo si pensa un certo ente supremo, comunque vi sia poi rappresentato sotto una forma sconcia e venga in qualche modo identificato col fetiscio. Vi è però una contraddizione nella religione. Mentre da un lato essa accetta ed ammette questo pensiero dell'assoluto, dall'altro non lo pensa liberamente e sistematicamente, ma si contenta di averne il sentimento e la fede. Ora il sentimento non può divincolarsi dalla rappresentazione esterna; e la fede più fervida, più pura, più profonda è sempre inviluppata nella percezione sensibile. La fede non può afferrare l'idea assoluta: questa sfera è chiusa per la fede, perchè la fede non pensa; anzi più essa è ardita e intensa, più è vivace e più rifugge dall'intendere e pensare l'idea. Di maniera che la contraddizione ch'è nella religione è la contraddizione del pensiero puro e della fede o del sentimento. La sfera religiosa dunque è un alto punto dell'essere; ma è una sfera dello spirito, che, mentre s'innalza

al di sopra della natura, nel tempo stesso ricade ancora come l'arte, benchè in altra guisa, nella natura. [1] Questa contraddizione fa sì che la religione deve anche essa, come ogni altra istituzione, svolgersi, modificarsi e trasformarsi.

Ciò mostra che se questi vari elementi sono motori della storia, non lo sono che in un senso relativo: muovono, è vero, ma al tempo stesso sono mossi: determinano, mentre a loro volta vengono determinati. Nessuno di essi può dunque essere il principio, l'elemento, il motore supremo del progresso. E se non vi fossero che questi elementi soltanto, vi sarebbe solo divenire, o, per dir meglio, non vi sarebbe più divenire, perchè mancherebbe quel punto culminante che può solo spiegare e rendere ragione del progresso.

Vi deve perciò essere una sfera, una regione superiore all'arte e alla religione, e ch'è dirò come il santuario del tempio. Perchè come in un tempio sono varie parti, ed il santuario non potrebb'essere senza il tempio, ma è un luogo ove Dio abita in modo particolare, così questa sfera suprema deve avere un'essenza propria, per la quale tutte le sfere inferiori sono ispirate e animate. La necessità di questa sfera superiore, di questa regione è evidente. La stessa religione, anche nel tempo in cui la fede dominava il mondo, l'ha ammessa, riconoscendo che la fede non soddisfa, non appaga, non basta a se stessa, se non annulla se stessa, se non si eleva, voglio dire, al di sopra di se stessa, pensando e comprendendo ciò che essa crede.

Ebbene, al di sopra della sfera dell'arte e della religione havvi quella della scienza. Che se al di sopra di questa sfera non ve n'è altra più perfetta, noi dobbiamo ammettere che sia questo quel principio determinante di ogni progresso, di cui andiamo in cerca.

Se di fatto il principio determinante dell'essere come del moto delle cose è l'assoluto, la scienza poi è quella parte, quel punto culminante dell'assoluto che domina e sovrasta a tutti gli altri. Perchè è nella scienza che l'assoluto esiste in

[1] Vedi su questo punto Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, vol. II § 554 et suiv.; e 2me *Introduction du Traducteur*, chap. VI.

quanto assoluto. La scienza nel suo significato più largo dobbiamo concepirla come la sfera de' principii delle cose; onde essa trascende i limiti della natura, in quanto natura. Non che essa escluda la natura: al contrario, la comprende, ma come idea, come scienza della natura, come natura trasfigurata ovvero idealizzata. E per ciò stesso che trascende i limiti della natura, essa è superiore a tutti gli elementi spirituali, che si muovono nella natura e che fanno una società, alla sapienza civile, alle arti del bello, alla religione, ed in una parola sola, essa è superiore alla storia, al divenire e al progresso della storia. È superiore in questo senso ch' è essa che mostrandosi alla mente dei popoli o della umanità, sia direttamente sia indirettamente, opera su questa mente, innalzandola all'assoluto; e per tanto opera ed agisce su vari elementi sociali. Per modo che la scienza così concepita è quella che, sotto varie forme penetrando nelle varie parti dell' organismo sociale, tutte le fa muovere e progredire, tutte le modifica, le trasforma e le perfeziona. È per la scienza e nella scienza che tutte le cose si muovono, ed è alla scienza che tutte le cose aspirano.[1] Se diciamo, per esempio, che una religione è più perfetta di un' altra, ciò è perchè essa corrisponde, si avvicina più che non l' altra al concetto della scienza o all' assoluto.

Queste considerazioni ci hanno così condotti a sciogliere l' ultima e più profonda difficoltà, che, come dicevamo in principio, rende molto intrigata la teoria del progresso.

La storia si muove e si svolge, perchè il moto e lo svolgimento sono l' essenza stessa della storia. Quindi nella storia havvi cambiamento, trasformazione, divenire, progresso. Il progresso adunque implica un ente mobile e mutabile, un ente che si sviluppa. Ma da un altro lato un ente mobile suppone un ente che lo fa muovere; un ente mutabile suppone un ente che lo fa mutare; e un ente che si sviluppa suppone un ente ch' è la radice e il principio dello sviluppo. E questo ente dovrà necessariamente essere un ente immobile, immutabile, un ente che non si sviluppa. In altre pa-

[1] Vedi il capitolo seguente — *L' idea è il principio della storia.*

role, se la storia si muove, si domanderà qual'è il principio che determina questo movimento?

Bisogna ammettere che vi sia un principio di questo movimento; altrimenti la storia si muoverebbe a caso: il suo movimento sarebbe un movimento fortuito e varrebbe tanto quanto l'immobilità astratta e vuota. Ora questo principio si muove? Si può muovere? — Se si muovesse, sarebbe anch'esso un mobile, un ente mosso e non un motore. E poi, se è un principio, muove, ma non si muove, perchè i principii non si muovono. Dunque è immobile, invariabile, sempre lo stesso. Ecco come la storia e il progresso non sono possibili che per la coesistenza di questo duplice elemento, l'elemento variabile e l'elemento invariabile.

Trattasi di conciliare questa contraddizione inerente alla natura del progresso, questi due elementi opposti che coesistono nel progresso. Trattasi, in altra forma, di sapere se havvi un principio che, comunicandosi alla storia, mentre muove la storia, non si muove, e che, appunto perchè non si muove, muove la storia. La dimostrazione dell'esistenza di questo principio forma precisamente l'obbietto della teoria di Aristotele di un motore primo, che muove senza muoversi, tuttochè egli non ne avesse fatto applicazione alla storia.

Ora definire, come lo abbiamo fatto, il principio determinante del progresso vale appunto aver trovato quel principio, che, mentre fa e determina il progresso e la storia, e mentre tutto si muove, tutto diviene e progredisce attorno a lui e dietro il suo impulso, esso però non si muove, non diviene e non progredisce. Il che significa che se il principio determinante del progresso è la scienza, la scienza è anche quella sfera nella quale si risolve la contraddizione che il progresso implica, e si conciliano i due elementi opposti di cui esso non può fare a meno. E di fatto bisogna ammettere che la scienza si comunica, scende e si manifesta nella sfera della storia. Vi si manifesta nella politica, nell'arte e nella religione. Così essa muove la storia e queste varie sfere della storia, e le fa divenire; e in una certa guisa bisogna dire che vi si muove e vi diviene essa stessa, appunto perchè vi si manifesta. Ma nello stesso tempo la scienza, in quanto

scienza, nella sua propria sfera, abita una regione superiore alla storia, senza che sia assolutamente dalla storia divisa; una regione dalla quale muove la storia, senza muoversi con essa.

Per la qual cosa uno è il principio che muove muovendosi e non muovendosi. La storia è lo spirito, e la scienza è anche lo spirito. Lo spirito si muove, ma in quanto storia; in quanto scienza non si muove, o, ciò che torna lo stesso, la scienza si muove nelle sfere inferiori, ma non si muove nella sfera culminante dello spirito, là ove esiste in quanto scienza. Tal'è e tale solo può essere la forma razionale sotto la quale dobbiamo concepire il progresso.[1]

VIII.

CONCLUSIONE.

Se abbiamo ben compreso le cose sin qui dette intorno al progresso, dobbiamo intendere come e perchè la storia si muove; in vista di che si muove; e come ogni momento storico, benchè sia un progresso, è necessariamente un progresso relativo e limitato; e dobbiamo altresì intendere, come la storia può muoversi indefinitamente.

In primo luogo il progresso è necessariamente limitato, in quanto al di sopra del progresso, di questo ente che si muove, havvi un ente che non si muove, e che il progresso

[1] Questa teorica troverà il suo compimento nel capitolo seguente. Però non è forse inutile avvertire fin d'ora, che la teoria della provvidenza, alla quale con tanta facilità e, fa uopo dirlo, con tanta leggerezza spesso si ricorre, se ha un senso, questo non può essere che quello stesso da noi accordato alla scienza. Si dice: la provvidenza fa la storia. Ma se la fa, ciò vuol dire che essa vive, esiste e si attua nella storia, ovvero che la storia non può svolgersi al di fuori della provvidenza; e nello stesso tempo vuol dire che la storia non è la provvidenza, ovvero che la provvidenza con la storia non si confonde nè s'identifica, ed appunto perciò la storia e lo sviluppo della storia o il progresso sono possibili, mentre, se vi fosse identità, non potrebbero essere. Questo rapporto della storia e della provvidenza si può esprimere con la formola: la provvidenza è e non è nella storia, o più obbiettivamente, la provvidenza è e non è la storia.

non può toccare. Ciò significhiamo con altre parole dicendo che vi è un ideale nella storia, cui la storia aspira, ma che non può raggiungere; mentre è chiaro, che questo ideale, in quanto è l'ideale della storia, non può divenire storico, non può assumere natura e carattere storici. E quando anche si dovesse ammettere che la storia e il progresso siano nell'assoluto, e che perciò nell'assoluto vi sia uno svolgimento, non di meno vi sarebbe nell'assoluto stesso un punto superiore ad ogni divenire e ad ogni progresso. Si può e si deve dire ch'è l'assoluto che muove se stesso, e che la parte mutabile e la immutabile sono essenziali alla sua natura. Nè questa è teorica che non possa giustificarsi razionalmente; anzi, lo ripeto, è la sola e vera teorica. Quello che ci turba è la difficoltà di pensare come in uno stesso ente vi possa essere una parte che si muove e un'altra che non si muove. E non per tanto è questo un fatto che possiamo constatare in noi medesimi. Non si creda che tutto si muove in noi. In noi è la natura che si muove, è la parte naturale che si sviluppa; ma le idee non si muovono, non si svolgono. L'idea invece, questo pensiero uno, di cui le varie idee sono parti, muove tutto in noi, muove il nostro pensiero finito e subbiettivo e lo fa svolgere, lo fa divenire. Per lo che non è la scienza che si muove, ma il pensiero subbiettivo, che ignora, e che vuol conoscere e penetrare nella sfera della scienza. E se ciò è vero di un pensiero contingente e finito, quale è il nostro pensiero individuale, tanto sarà più vero del pensiero assoluto. L'assoluto è nella natura e diviene nella natura; ma è nello stesso tempo fuori della natura e superiore alla natura; ed esso non addiviene in quella parte ch'è superiore alla natura. Ecco come l'ultimo risultato, al quale si arriva, ci riconduce al punto donde siamo in principio partiti; e quella che là appariva come una semplice presupposizione,[1] qui è divenuta conclusione necessaria perchè dimostrata. Questo risultato è che il vero concetto che si deve avere del progresso, è quello di un ente definito, relativo e limitato.

[1] Vedi il paragrafo V. *Il progresso è definito e relativo.*

Inoltre sotto il concetto di progresso noi possiamo e dobbiamo supporre degli sviluppi indefiniti, ovvero dobbiamo ammettere che la storia si muove indefinitamente, appunto perchè la scienza, l'idea o l'assoluto può penetrare nelle cose, nella natura e nella storia sotto varie guise, generando in qualche modo un numero infinito di forme, senza che perciò la sua natura ne sia cambiata o alterata. Per modo che uno sviluppo storico è una delle forme, uno degli aspetti di una sola idea, che nella sua essenza resta inalterata e a se stessa identica; e non è già che esso implichi la generazione di una nuova idea nell'ordine e nel sistema delle idee.

Prendiamo, per esempio, le arti belle fin dalla loro origine, e seguiamo lo sviluppo del pensiero artistico attraverso i secoli. Sarà facile riconoscere che uno sviluppo, per così dire, indefinito nell'arte vi è stato, perchè troviamo forme infinite nell'arte e in tutti i rami dell'arte. E non di meno quando si mettono a confronto i moltiplici e svariati prodotti dell'arte, si vede che essi sono tutti la generazione di una sola e medesima idea.

In vero un'opera d'arte, perchè sia veràmente tale, vale a dire, perchè si distingua da un'opera scientifica o da un altro prodotto qualsiasi dello spirito, deve riunire certi caratteri essenziali; di maniera che, se questi facessero difetto, non vi sarebbe più opera d'arte. In un'opera d'arte devono trovarsi riuniti, combinati in modo armonico, secondo certe proporzioni, l'elemento ideale, una certa idea, e la natura o una forma della natura, ma la natura trasformata dallo spirito. È falso che l'arte sia un'imitazione della natura. L'artista che vuole o crede imitare la natura, s'inganna, perocchè egli invece idealizza la natura; ciò che è una necessità intrinseca dell'arte. E tale verità apparisce manifesta anche nei prodotti dell'arte che più sembrano avvicinarsi alla natura e riprodurre le pure forme naturali, quali i ritratti. Anche ne'ritratti havvi il tocco e il soffio dell'ideale. Ora questo doppio elemento, intimamente unito e che non può scindersi, costituisce l'idea eterna dell'arte. Ed è questa idea eterna, questa idea una, che ha generato tutte le opere d'arte dalla primissima fino alle moderne.

Tutte le opere d'arte, in altre parole, sono fatte secondo questa idea. Ecco come vi può essere uno sviluppo indefinito nella storia, ma ch'è sempre determinato dall'idea e da una stessa idea. E quel che diciamo dell'arte si applica a tutte le cose, per esempio, alla religione.

Si sa che la religione è una sfera limitrofa alla filosofia, perchè si può dire che il loro obbietto è lo stesso. Anzi la comunanza dell'obbietto fa sembrare che comuni siano anche i limiti entro i quali queste due sfere si muovono, e che il loro contenuto sia identico. Ciò ha condotto alcuni a voler sopprimere la religione, ed altri la filosofia. Perchè, ponendosi al punto di vista della religione, si è detto che la filosofia non ha ragion di essere. Ovvero, situandosi al punto di vista della filosofia, si è detto che la filosofia può compiutamente sostituirsi alla religione, e, quanto alle masse, si è aggiunto, che esse potranno filosofare, o che vi potrà essere una filosofia popolare. Questi metodi semplificativi riescono quando non si procede sistematicamente, perchè non si veggono le differenze che passano tra esseri che sono d'altronde in relazione.

Come vi è un'idea assoluta della filosofia o della scienza in generale, così vi è benanche un'idea assoluta della religione, ch'è quella che genera tutte le religioni. Questa idea, appunto perchè è un'idea speciale, dev'essere costituita di elementi propri ed essenziali che la distinguano da ogni altra idea. Quali sono gli elementi essenziali di questa idea, a tal segno che se io da filosofo voglio divenire uomo religioso, praticare la religione, debbo abbandonare la sfera della filosofia; a quella guisa stessa che debbo adoperare, se voglio da filosofo divenire poeta o uomo politico? Due sono gli elementi essenziali della religione. Primieramente in ogni religione vi è il concetto dell'assoluto, sia che vi venga rappresentato come puro spirito, sia come natura. E in ciò, per notarlo di passaggio, la religione si eleva al di sopra dell'arte, perchè nell'arte vi sono, per dir così, frammenti dell'assoluto, ma non l'assoluto uno e universale come nella religione. L'altro elemento, ed è quello pel quale la religione si distingue dalla filosofia, è che la religione ha il sentimento, la credenza, la fede nell'assoluto, ma non pensa l'assoluto. Per

modo che l'assoluto nel pensiero o nella coscienza religiosa appare ed esiste come un ente estrinseco alla coscienza stessa, che penetra e si mostra non si sa come alla coscienza, e del quale questa non conosce e non può afferrare la natura intima, perchè non lo pensa nè può pensarlo; mentre, se lo pensasse, annullerebbe se stessa, sollevandosi alla sfera della filosofia. In una parola, la coscienza religiosa non ha il pensiero, ma il sentimento dell'assoluto, e questo sentimento è per la religione la verità assoluta.

Ciò mostra innanzi tutto la necessità della religione come momento del tutto e come istituzione sociale. Come momento del tutto, perchè questo primo incontro dell'assoluto e della coscienza nel sentimento, nella fede, nella credenza è una forma essenziale dello spirito. Come istituzione sociale, perchè, se vi è un'idea della religione, questa idea deve realizzarsi nell'organismo sociale. E mostra inoltre i difetti e le imperfezioni della religione, perchè queste imperfezioni sono inerenti alla sua natura. Sembra a prima vista assurdo che un'idea, che come tale dev'essere assoluta, possa essere imperfetta, ovvero che la imperfezione possa introdursi nella sfera delle idee. Ma perchè l'ente organico muore? Perchè la morte è nella sua idea, perchè il principio della morte è inerente all'organismo. Manca nell'organismo un'armonia, una coincidenza tra l'esterno e l'interno, tra l'involucro, la natura, e lo spirito, e questo fa sì che arriva un momento in cui l'interno e l'esterno si dividono; e questa è la morte. Come la morte è nell'idea dell'organismo, alla stessa guisa l'imperfezione è nell'idea della religione. La imperfezione capitale, e da cui emanano tutte le altre, sta in questo, che non vi è adequazione tra l'obbietto e la coscienza religiosa. La religione non esprime l'assoluto nella sua forma reale e concreta, ma lo esprime e lo manifesta sotto forme limitate ed inadequate all'assoluto. Di fatti la fede e il sentimento si collegano intimamente con la lettera, e generano il simbolo, il mito, la finzione. Questo difetto, questa imperfezione si trasfonde nelle religioni positive, dovendo il difetto ch'è nell'idea naturalmente manifestarsi e riprodursi nel fatto. E quindi accade che, mentre uno spirito nazionale si muove in certi simboli

e in certe forme religiose, non per tanto viene un tempo in cui lo spirito stesso, sentendosene mal soddisfatto, abbandona quei simboli e discioglie quelle forme, per crearne altre che più si mostrino adatte e meglio confacenti all'espressione dell'intimo pensiero. Così si spiega come una religione si trasforma sviluppandosi, e si sviluppa trasformandosi.

Ebbene, trasformandosi e sviluppandosi, una religione non può uscir mai dai limiti dell'assoluto da un lato e del sentimento dall'altro. Qualunque religione, perchè tal'è l'idea della religione, deve contenere questi due elementi. Senza di essi si può avere la coscienza filosofica o scientifica, ma non la religiosa. Supponiamo, per esempio, una religione più spiritualista della cristiana. Per quanto essa possa avvicinarsi all'idea assoluta, si troverà sempre rinchiusa ne'limiti essenziali della sua natura. E non di meno questo costituirebbe un progresso, perchè ogni moto ed ogni sviluppo costituisce un progresso. Adunque questa idea una e immutabile della religione si può manifestare e sviluppare nelle varie religioni, e reciprocamente le varie religioni non sono che manifestazioni e sviluppi di questa idea. Ed ecco come vi può essere un progresso indefinito anche nella religione. Ma ciò non ostante non si esce mai, nè mai si può allontanarsi dall'idea della religione. E ricordiamolo ancora una volta, se la storia o una società volesse porsi al di fuori dell'idea, si porrebbe al di fuori della ragione, e non più vi potrebbe essere sviluppo nè progresso.

Ma si dirà: se il progresso, questo sviluppo continuo, non può effettuarsi al di fuori dell'idea, in fondo esso non sarà che una ripetizione, una riproduzione della medesima idea, perchè non si vede più alcuna nuova idea che spinga innanzi la storia e la faccia progredire.

A questa obbiezione già risponde quello che abbiamo detto innanzi, che l'idea è una e diversa; una nella sua essenza, diversa per le forme nelle quali si realizza. Di fatto allorchè noi parliamo di una nuova idea che sorge quando la vecchia idea è matura e giunta al suo pieno sviluppo, non intendiamo questo in un senso assoluto. Imperocchè un'idea non può esser nuova: essa non può che essere parte del si-

stema generale delle idee. Pur nondimeno questa idea, in quanto si manifesta nella storia, assume forme diverse, e in una seconda forma si manifesta in modo più compiuto, più largo, più concreto che nella prima. Questo basta per generare una rivoluzione e far sorgere un nuovo spirito nella storia, uno spirito che trasforma, modifica e migliora le condizioni sociali; il che determina lo sviluppo ed il progresso. Prendiamo un esempio. Nell'idea, nella storia romana noi troviamo tutti gli elementi della storia greca, perchè nell'organismo romano vi è la religione, l'arte, la vita politica, il commercio, tutte in somma le parti, che essenzialmente costituiscono l'organismo sociale. Per la qual cosa si può dire che il contenuto della storia romana non differisce dal contenuto della storia greca. Anzi qualcuno potrebbe andare sino a pretendere, che la storia romana non è che la ripetizione della storia greca. Ma è chiaro che l'idea nella storia romana si è determinata in un modo speciale e sotto una forma diversa che nella storia greca; cosicchè i vari elementi ed il contenuto della storia sono rimasti modificati e trasformati. Poniamo che l'idea, il principio animatore della storia romana fosse la dominazione universale per via della legge politica non che della forza, che con quella sempre si accompagna, vale a dire, la conquista. Questo pensiero fondamentale della storia romana è un progresso, un nuovo sviluppo che trasforma lo spirito greco. Onde nello spirito romano troviamo lo spirito greco, ma trasformato, elevato ad una più alta potenza dalla forma speciale della civiltà romana. Ora questa nuova forma speciale era fuori della storia, ma non era fuori dell'idea; anzi doveva essere nell'idea per poter quindi essere nella storia e nel fatto; il che ci fa meglio intendere come vi sia progresso non ostante che non si esca mai dai limiti dell'idea.

IX.

APPLICAZIONE DELLA TEORIA DEL PROGRESSO.

A) Alla popolarizzazione della scienza.

Benchè tutto quello ch'è stato detto intorno al progresso basti per farci avere un concetto piuttosto adeguato della sua natura, delle sue relazioni e de' suoi limiti, pure non sarà inutile il fare e l'aggiungere qui, in via di appendice, qualche applicazione dei vari principii che regolano il progresso, esaminando brevemente alcuni punti di un carattere più pratico o per lo meno non puramente speculativo. E non sarà inutile, perchè queste applicazioni contribuiranno in modo diretto a mettere in maggior chiarezza i vari principii esposti e le teorie già trattate, e quindi abiliteranno il nostro pensiero ad intendere meglio se stesso.

Una prima applicazione la faremo esaminando la teoria della popolarizzazione della scienza, se cioè la scienza debba o possa essere popolare; ovvero in che modo e fino a che punto possa esserlo.

Non bisogna dimenticare che vi sono progressi veri, reali e possibili, e progressi impossibili, immaginari e che in fondo non sono se non illusioni. Perchè — noi già lo sappiamo — il progresso non può essere indeterminato e indefinito. Quando anche ci rappresentiamo l'umanità come moventesi e svolgentesi indefinitamente nel tempo, tuttavia vi sono de' punti fissi, immutabili, i quali non si possono sormontare nè possono perciò cambiare, qualunque sia lo svolgimento e il punto che lo svolgimento possa toccare nel tempo e nello spazio. Di fatto il progresso è fondato sulle idee o sull'idea, se è vero che l'idea costituisce il principio e la natura delle cose. E però quello che si rimane nei limiti dell'idea, o in altre parole quello ch'è conforme all'idea, è vero e possibile; e quello in vece, che non le è conforme, è falso e impossibile. La difficoltà sta nel deter-

minare la sfera dell'idea, e nel determinarla sistematicamente.

Se non si procede sistematicamente, è impossibile scorgere quale sia il punto che l'idea occupa nel sistema, quali i suoi rapporti necessari con le altre parti del sistema, e quali i limiti entro cui l'idea è circoscritta ne'vari gradi e nelle varie sfere della sua esistenza. Di qui si producono certi errori, certe illusioni intorno al progresso, rispetto al quale accade come per ogni altra cosa. Se si separa una parte dal tutto, si finisce per non vedere che la parte; e, non vedendo che la parte, si finisce per immaginarla ad arbitrio, per riporvi forze, tendenze, proprietà, che essa in realtà non contiene, e che si vede non poter contenere solo quando la si considera al suo posto e ne'suoi veri rapporti. In siffatta guisa, per esempio, isolando l'uomo, si giunge ad immaginare uno stato primitivo, uno stato *ex lege*, ed a considerarlo come lo stato più perfetto, perchè l'uomo sarebbe stato assoluto padrone di sè, ed avrebbe goduto della più compiuta libertà. È chiaro che qui si è staccato l'individuo dal tutto, e poi si è costruito un individuo, per dir così, immaginario.

Ebbene, appunto un metodo di astrazione e di violenza identico è quello che è stato applicato alla scienza. Perchè senza tener conto della natura specifica della scienza non che delle differenze e delle varie parti onde la società si compone, senza afferrare, in una parola, l'idea del tutto, si è preteso che la scienza potesse essere popolarizzata, o divenire il patrimonio di tutti. Questa, bisogna dirlo, è una delle tante altre teoriche, come la pace perpetua, la fratellanza universale, che sono un portato proprio dei nostri tempi. E, al pari delle altre, anch'essa è una derivazione del radicalismo democratico. Imperocchè essa trae la sua origine da questo principio, che tutti gli uomini sono uguali, ed essendo uguali, tutti possono comprendere il vero e comprenderlo alla stessa guisa. Vediamo intanto se in essa sia la forza di resistere ad un rapido esame.

Non neghiamo che diffondere una certa istruzione è cosa possibile; anzi andiamo più oltre, e diciamo che non è solo possibile, ma il farlo è obbligatorio e doveroso per la società,

pel governo, perchè il pensiero vuol essere coltivato, istruito ed educato. Ma l'educazione e l'istruzione non costituiscono la scienza: la scienza è altra cosa. Lasciamo da banda le difficoltà materiali, che mettono un ostacolo, anzi non di rado impediscono affatto l'acquisto della scienza: tra le altre, questa — *Ars longa, vita brevis.* — Il che s'è vero per tutti in generale, lo è massimamente per quelli che non possono dare il loro tempo allo studio, alla scienza, alle alte speculazioni. Di questa e di altre difficoltà analoghe, potrebbe dirsi che alcune possono vincersi, e che altre poi possono essere puramente accidentali e momentanee. Lasciando dunque da banda queste difficoltà e riguardando la scienza anche ne'suoi gradi inferiori, già si può vedere che la scienza non può essere il patrimonio di tutti. Così, per esempio, io vedo un fatto insignificante, osservo una pianta, e la osservo col pensiero irriflesso. La percezione della pianta non offre alcuna difficoltà, ed io posso per tal mezzo acquistarne anche una qualche cognizione. Ma quando voglio addentrarmi nella natura della pianta, allora sorgono difficoltà, che il pensiero irriflesso non potrà giammai superare. Questo però non fa che accennare appena alla impossibilità della popolarizzazione della scienza; ma non la dimostra in modo diretto.

Quando si parla della scienza, intendiamo e dobbiamo intendere soprattutto la scienza una ed assoluta, ossia la filosofia. Ebbene, la filosofia, come ogni altro ente e come ogni altra scienza, ha la sua natura propria. Ed inoltre, come la fisica o la matematica si muovono in un campo proprio, al di fuori del quale non sono più nè la fisica nè la matematica, avviene lo stesso della filosofia. Il che vuol dire che per intendere un ente o una scienza e per identificarsi con essa, bisogna vederla al di dentro e non al di fuori, bisogna cioè penetrare nel campo proprio di questa scienza e nella sua intrinseca natura. Per intendere, per esempio, la matematica bisogna esser matematico; ed esser matematico significa addentrarsi e penetrare nella natura della matematica. Si dica lo stesso della filosofia.

Se non che, se è difficile intendere a questo modo qualunque ente e qualunque scienza, è tanto più difficile poi intendere la filosofia. Avvegnachè della filosofia si possa dir

quello che dell'assoluto o di Dio, ch'essa cioè è dappertutto, e non è in veruna parte, appunto perchè è dappertutto. In effetti, se la matematica dice alla filosofia: siete voi la matematica? La filosofia deve rispondere: non sono la matematica, perchè se fossi la matematica, non sarei la filosofia; ma sono più che la matematica. E dicasi altrettanto in rapporto alla politica, perchè la filosofia non è la politica, ma è più della politica. Ed ecco la difficoltà da un lato per la filosofia di farsi intendere dalla matematica, o dalla politica, e dall'altro la difficoltà per la matematica o per la politica d'intendere la filosofia. Perchè, lo ripeto, la filosofia sovrasta alla matematica e alla politica come sovrasta alla fisica e alla natura, e tutte queste cose in sè contiene; ma le contiene in un modo proprio, quale alla sua essenza si conviene. Da questo punto di vista, per dirlo di passaggio, non è difficile intendere il valore di quel luogo famoso di Platone, che le società sarebbero felici, quando fossero governate da'filosofi. È difficile dire fino a che punto Platone prendesse in sul serio questa dottrina. Ma egli forse con quelle parole volle significare che le società non potrebbero giammai raggiungere un grado compiuto di felicità e di perfezione, perchè la politica non può giammai sostituirsi alla filosofia, nè questa a quella. È chiaro che nè la politica, nè l'arte, nè la religione stessa, in quanto tali, possono sollevarsi alla sfera della filosofia. Esse possono tutte occuparsi di uno stesso obbietto, ma se ne occupano in modo diverso. Il filosofo vede lo stesso obbietto che il politico o l'artista, ma sotto una forma diversa, e perciò stesso non solo sotto una forma diversa, ma anche con un contenuto diverso. Onde non è da meravigliare se il suo pensiero o non lo s'intende o lo si prende per un vaneggiamento.

Ma se rimanendo fuori del campo proprio della filosofia o della scienza, non è possibile comprenderla, come si farà a popolarizzarla questa scienza? D'altronde la scienza non è forse la cognizione de'principii? Non è forse un mondo ideale, una sfera in cui non è dato al pensiero irriflesso di penetrare? E si noti che il pensiero irriflesso è il pensiero dei più, anzi, si può dire, è il pensiero di tutti, perchè il filosofo stesso che passa la sua vita nella meditazione, ch'è divenuta

per lui un bisogno, un'abitudine ed una seconda natura, è obbligato ad uno sforzo continuo per rimettersi nella sfera della scienza. Tutto adunque mostra quanto sia falsa questa opinione, che pretende che la scienza possa essere popolarizzata, come quella che fa violenza alla ragione e alla natura delle cose.

Nè si creda che siamo noi che pel bisogno della discussione ci fingiamo questa opinione, esagerando le pretensioni degli avversari. Perchè abbiamo visto un uomo abbastanza conosciuto, che fu un tempo a capo del movimento filosofico in Francia, il sig. Cousin, chiudere la sua carriera proclamando a modo suo codesta teorica.

In uno degli ultimi suoi scritti, anzi nell'ultimo suo scritto originale, nel breve *Saggio di filosofia popolare*, che sotto forma di prefazione e di commentario fa precedere alla pubblicazione del *Vicario Savoiardo* di Rousseau, egli distingue due metafisiche — la metafisica del popolo e la metafisica del filosofo. Già questa distinzione non si può ammettere, perchè per ammettere due metafisiche bisognerebbe ammettere due ragioni. Ma il sig. Cousin va più oltre e aggiunge che la vera metafisica è la metafisica popolare, e che questa deve governare e correggere la metafisica del filosofo. — « Vi sono — ecco le sue proprie parole — vi sono due specie di filosofie, una filosofia artificiale, fatta per i pochi, per gli scenziati, ed una naturale, umana e che a tutti si confà. Il popolo ha la sua metafisica, e questa metafisica si è che costituisce il *punto di partenza* e il *criterio* dell'altra — l'artificiale — e che la *giudica*. L'altra è più sublime ma più pericolosa, e non dovrebbe mai perder di vista la prima, perchè vane speculazioni non la distornino dal retto cammino. » — È facile vedere quanto sia strana ed assurda questa dottrina.[1]

In fondo questa dottrina è la negazione della scienza, è lo scetticismo, perchè il popolo non ha metafisica, e non può averne. Ma, volendole dare la interpretazione più benigna e favorevole, si dirà che qui per metafisica del popolo si deve intendere la combinazione da un lato di quel certo istinto na-

[1] Vedi Vera, *Mélanges philosophiques. — Fragments et souvenirs de Victor Cousin.*

turale che lo guida nella cognizione del vero, nel discernere il vero dal falso, e dall'altro dell'insegnamento religioso.

Ora si domanderà primieramente: se la cosa sta così, a che giova allora la metafisica del filosofo? Dessa è una pura superfetazione, se è vero che la verità è raggiunta, combinando insieme queste due cose, l'istinto naturale e l'insegnamento religioso. Se non che l'istinto naturale, per quanto vogliasi ravvicinarlo all'insegnamento religioso, da questo si distingue e si diversifica. In effetti se fosse vero che l'insegnamento religioso e questo istinto naturale, questo senso ruvido e grossolano, *ce gros bon sens*, come dicono i Francesi, siano una sola e stessa cosa, non più si vedrebbe perchè vi siano state più religioni e perchè vi sia uno sviluppo continuo nella sfera della religione. Se la religione cristiana vale più della pagana, se nella religione cristiana, havvi, se possiam così dire, un buon senso che non è nella pagana, ciò è perchè nella religione vi è sempre l'insegnamento, ch'è superiore all'istinto e al buon senso naturale del popolo. Perchè di fatto, nella stessa religione cristiana, il prete avrà forse il diritto d'insegnare, se non si ammette ch'è atto ad insegnare, vale a dire, che vede certi veri e possiede certi principii che non sono visti nè posseduti da colui che riceve l'insegnamento? Adunque bisogna ammettere un insegnamento ricevuto; e dal momento che si ammettono questi due termini, si riconosce che colui che insegna la vince su colui che riceve lo insegnamento. Il che in ultima analisi significa che questo concetto di una metafisica popolare, nel senso di una combinazione dell'istinto naturale e dell'insegnamento religioso, è un concetto che distrugge se stesso, perchè tale metafisica presuppone un insegnamento di cui è il prodotto, e al quale è necessariamente inferiore. In fondo, come diceva, questa teorica del buon senso è lo scetticismo; essa annulla la scienza, ed annulla il genio sia nazionale, sia individuale, perchè tutti hanno il buon senso o almeno credono di averne. Essa disconosce che il genio abita una sfera superiore, che non si può uguagliarlo se non col genio, e che non si può spiegarlo con le norme ordinarie. Qual'è stata la via che il genio ha tenuta per giungere a quell'altezza? Il genio segue la sua

via, una via propria e solitaria. Il genio ha il suo proprio ideale: il genio — noi lo abbiamo già visto altrove [1] — esiste non solo pel suo bene, anzi non pel suo bene, ma soprattutto pel bene e per la grandezza de' popoli e dell'umanità. E per tanto la dottrina del sig. Cousin si ricongiunge al principio democratico puro, che, come abbiamo accennato, è la radice di questa teorica della popolarizzazione della scienza.

In vero la teorica della democrazia pura — non della democrazia razionale, chè questa è una democrazia vera e possibile — mira a tutto livellare, e vorrebbe far disparire dalla società ogni disuguaglianza ed ogni differenza. Ora le differenze sociali poggiano sopra due cose — sulla varietà delle disposizioni naturali, e sulla varietà delle funzioni sociali. Primieramente vi sono disposizioni fisiche, intellettuali e morali diverse. Chi ha una mente ristretta, uno spirito ottuso potrà forse raggiungere la stessa altezza, lo stesso grado di sviluppo di colui ch'è dotato di un spirito spigliato e acuto? Ciò evidentemente non si può ammettere. Ebbene, queste differenze fisiche, intellettuali e morali nell'individuo si riproducono e s'impongono irresistibilmente nella società sotto tante forme diverse. Ma inoltre le differenze fondate sulle varie classi, sulle varie funzioni sociali sono più profonde e essenziali. Una società ove non esiste che uno stesso livello ed una sola misura è impossibile. Una società non può fare a meno di comporsi di varie sfere, di varie classi, di varie parti, siccome varie sono le sue funzioni, i suoi bisogni, le sue esigenze. Ed alla guisa stessa essa non può fare a meno di quelli che insegnano e che disciplinano, e di quelli che ricevono l'insegnamento e vengono disciplinati. Onde questa teorica della popolarizzazione della scienza, volendo livellare tutte le intelligenze, è contraria alla natura delle cose ed urta contro difficoltà insormontabili.

Ma affrettiamoci ad aggiungere che essa non solo è contraria alla natura delle cose, ma va contro se stessa, va contro cioè alla stessa diffusione possibile della scienza, di questa scienza popolare che può e dev'essere il patrimonio di tutti. Qui noi incontriamo le stesse illusioni come in altre

[1] Vedi cap. quarto, IV. *Individui storici.*

teoriche. Non si vede che un principio, ch'è vero entro certi limiti, entro i limiti, dirò così, della sua idea, quando viene esagerato, diventa impossibile, annulla se stesso e non produce neppure quel tanto che, bene inteso, potrebbe produrre.

Se lo svolgimento è la legge assoluta della natura umana, ciò vuol dire che l'ignoranza è un momento necessario, e l'insegnamento un'istituzione essenziale della vita sociale. L'educazione di fatto presuppone l'ignoranza, mentre essa consiste appunto nel passaggio da uno stato d'ignoranza ad uno stato di sapere. Il fanciullo deve ignorare, e l'educazione ha per iscopo di condurre l'ignaro alla conoscenza. Ma inoltre l'ignoranza e l'insegnamento non solo si collegano all'infanzia e allo stato subbiettivo dell'individuo, ma, come l'abbiamo già accennato, alla costituzione intrinseca e necessaria dell'organismo sociale. Se questo si compone e deve comporsi di varie classi e varie funzioni, è chiaro che l'operaio non potrà mai raggiungere il grado di scienza, di sapere, dell'astronomo o del politico; e questa impossibilità, fa appena bisogno notarlo, si applica alla filosofia come a tutte le scienze in generale, anzi più alla filosofia che alle altre scienze. Queste sono necessità e limitazioni inerenti alla natura delle cose, e sono limitazioni benefiche, benchè possano riuscir dannose all'individuo. La verità non può mirare al bene dell'individuo, in quanto tale, perchè soventi volte, anzi quasi sempre il bene di tutti non è l'utile dei singoli individui. Se in una società si potesse stabilire un livello uguale di scienza e di cognizione, cesserebbe la superiorità di coloro che insegnano. E se non si ammettono gl'insegnanti, la scienza non si può più diffondere, e quindi non vi è più scienza. Colui che scrive il più elementare de'libri si crede superiore a coloro pe'quali lo scrive, e dev'esserlo. Ora quanto non sarà ciò più vero, allorchè trattasi della scienza, della vera scienza, della scienza assoluta? Adunque, se crediamo di esser tutti uguali, se crediamo che giungerà un momento in cui le menti avranno toccato un punto di svolgimento tale che potrà a tutte la scienza essere ugualmente distribuita, noi non solo non otterremo questo; ma, quando l'ipotesi fosse possibile,

non avremmo neppure quella istruzione che costituisce la civiltà di un popolo; mentre, lo ripeto ancora una volta, la diffusione dell'istruzione è un carattere distintivo della civiltà.

Per concludere ricorderò con Hegel le parole famose di Cicerone, che hanno tanto più peso, in quanto sono state pronunziate da un uomo che ebbe una mente più pratica che speculativa: — *Est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisa et suspecta, ut si quis universam velit vituperare secundo id populo facere possit* (*Tuscul., Quæst. II*) — E questo ch'è vero della filosofia, si applica anche alle grandi individualità nelle varie sfere dell'attività umana, ai grandi uomini di Stato, ai grandi guerrieri. Lo spirito assoluto non si manifesta nella sua pienezza sotto le varie forme, in cui si manifesta in certe sfere, se non a pochissimi. Il succo della pianta si riconcentra nel fiore, come nell'intelligenza, nella mente del generale si riconcentra il valore dell'esercito, e come nella sagacia e nell'abilità de'suoi governanti trova una nazione la più alta espressione e il più valido sostegno della sua grandezza. E così lo spirito assoluto non discende e non si compiace che in pochi eletti. Il che se è vero delle altre sfere, lo è tanto più poi della sfera della scienza, perchè è la sfera propria dell'assoluto, è quella in cui l'assoluto si manifesta, in quanto assoluto; onde la manifestazione è tanto più rara e concentrata. Non meno dell'esercito, non meno dello Stato la scienza ha anch'essa la sua disciplina, la sua gerarchia, la sua organizzazione. Popolarizzare la scienza nel senso in cui la cosa viene comunemente intesa, e quale lo abbiamo sopra determinato, suonerebbe lo stesso, se non peggio, che voler creare un esercito senza generale o formare una nazione senza governo. Se ciò non fosse intrinsecamente impossibile, ben si potrebbe dire che il caos, e quindi il nulla, sarebbe l'unico risultato di questo supposto ordinamento di cose.

B) Ad alcune formole socialistiche.

Dopo aver veduto che non può esservi progresso al di fuori dell'idea e dopo aver mostrato le impossibilità nelle quali va

ad urtare e frangersi l'opinione di coloro che pretendono la scienza possa divenir popolare ed il patrimonio di tutti, noi faremo, sempre in via di appendice alla teorica del progresso, un rapido esame di alcune formole adottate dal socialismo o comunismo, come capaci di somministrare il principio costitutivo dell'organismo sociale.

Questo esame, come quello della teorica della popolarizzazione della scienza, si connette intimamente ai principii ideali esposti quali fattori del progresso, anzi ne è un'altra applicazione. In vero il difetto di queste formole, come quello della teorica della popolarizzazione della scienza, non che di altre teoriche, è uno e lo stesso, e sta nella mancanza di un procedimento sistematico. I sostenitori di queste teoriche non considerano l'ente sociale come un tutto sistematico, parte del più vasto sistema dell'universo, e, in quanto tale, come composto di varie sfere e contenente attitudini e funzioni diverse, diritti e doveri diversi. Ma ponendosi al di fuori dell'idea e dell'idea sistematica, si abbandonano a delle ipotesi che ripugnano alla natura delle cose, e si fingono un progresso impossibile. E lo scopo di questo esame sarà appunto quello di mostrare la imperfezione e la parzialità di queste formole, e di ricondurci per conseguenza all'idea, ed alla necessità di pensare l'idea in modo sistematico.

Il comunismo, si potrebbe dire, è una dottrina razionale in questo senso, che giunge razionalmente e, come d'ordinario si dice, logicamente ai suoi risultati; benchè poi siccome havvi una falsa logica naturale, così non è difficile vedere che il comunismo ne è precisamente una delle conseguenze dirette. Se non che questo procedimento logico, almeno all'apparenza, ci spiega il perchè noi troviamo il comunismo in tutti i tempi e in tutti i luoghi, quantunque sotto varie forme. Di fatto lo troviamo in Grecia come lo troviamo in Roma. I comunisti però pretendono che esso abbia la sua vera radice, la radice più genuina e più profonda, nel cristianesimo, e che il Cristo ne sia stato il primo fondatore. E per verità l'unità evangelica del genere umano — il disprezzo pe' ricchi e il detto del Vangelo, che sarebbe più facile al camello passare per la cruna di un ago anzichè ad

un ricco entrare nel regno de'cieli — certi precetti, come: ama il prossimo tuo come te stesso; vendi tutti i tuoi beni e distribuiscigli ai poveri; non possedere nè oro nè argento nè danaro; dài anche la cappa a chi ti richiede della tunica — e poi quel senso di umiltà e di annegazione che ovunque traspare, anzi predomina nel Vangelo — tutto questo può condurre alla dottrina dell'uguaglianza, che, applicata alla ricchezza, alle gradazioni sociali, ai diritti civili e politici, mena necessariamente al comunismo.

In effetti, benchè nel comunismo, come in tutte le dottrine, s'incontrino varie tinte, varie gradazioni, pure il principio comunista, qualunque ne siano i temperamenti, parte dal principio dell'uguaglianza. Ed è cosa singolare — sia detto in via di digressione — vedere, come Platone abbia adottato certi principii comunisti, mentre riconosce le disuguaglianze sociali, perchè ammette le classi e, come di necessità, ammette certe funzioni, certi diritti e certi doveri distinti, inerenti a ciascuna classe. Platone, si sa, divide la società in classi essenziali; e non di meno abolisce il matrimonio e la proprietà. Egli si esprime così: — « Diciamo adunque che tutto dev'essere comune fra gli amici, e se ciò è o giammai sarà, le cose dovranno esser comuni, comuni i figli, comuni i beni, e quindi si dovrà cancellare con ogni mezzo e dappertutto dalla vita la cosa privata, come si chiama » — (*Leg.* 5,° e *Rep.* 3,° 4,° e 5°). Questa è una delle inconseguenze di Platone. Se avesse più seriamente approfondita la teoria, con la quale ammetteva diverse classi, avrebbe necessariamente ammesso una diversa distribuzione non solo di diritti e di doveri, ma anche della proprietà, perchè or ora vedremo che la proprietà, o la ricchezza in generale, e la distribuzione della ricchezza si fondano sulla famiglia ed anche su certe disuguaglianze sociali.

Ma se le dottrine socialistiche o comuniste si sono riprodotte in tutti i tempi, nei nostri poi soprattutto esse sono per così dire scese dal campo della speculazione, e si sono sforzate, specialmente in Francia, di penetrare nel campo della realtà. Si è detto che la rivoluzione del 1848 in Francia fu una rivoluzione socialista o comunista, e in un certo

senso è così. La cosa, non v'ha dubbio, è stata esagerata; non di meno, lo ripeto, in ciò che si è detto havvi qualcosa di vero. In realtà non si può dire che codesta rivoluzione fosse, massime in sul principio, un movimento prodotto dal socialismo, perchè fu un movimento politico. Ma più tardi, nelle terribili giornate di luglio, i socialisti fecero i loro sforzi per tradurla in una rivoluzione comunista. Il che rende alla rivoluzione del 1848 una fisonomia caratteristica, mentre fu la prima volta nella storia che il comunismo abbia tentato di costituirsi nella società e d'impadronirsene. Questo è un fatto di cui si vuol tenere un certo conto, benchè poi sia da riconoscere che il comunismo non sarebbesi potuto costituire, quando anche avesse trionfato nelle giornate di luglio.

Il comunismo puro sarebbe questo: tutto dev'essere uguale; tutto — diritti civili, diritti politici, ricchezze — dev'essere ugualmente ripartito; tutto dev'esser comune fra gli amici, come dice Platone. Non per tanto i socialisti stessi dicono che, comunque questo principio sia vero speculativamente o astrattamente, pure l'applicazione ne sarebbe impossibile in ragione del tempo. Perchè, aggiungono, codesta uguaglianza perfetta non può adesso possibilmente attuarsi con gli interessi, con le passioni avide e quasi brutali onde gli uomini sono preoccupati e governati, e con la corruzione, come si suole chiamarla, in balìa della quale la società versa attualmente. È questione di opportunità, questione di tempo: ecco tutto. Oggi sarebbe questo un ordine di cose impossibile; ma non lo sarà in avvenire, quando le società saranno giunte a quel grado di perfezione, ch'è veramente l'ideale dell'umanità. Per ora dunque è una necessità modificare ed introdurre qualche temperamento nella formola rigida ed assoluta. Ecco qual'è il ragionamento de' socialisti. Il quale ha il torto di dimenticare che havvi un ideale vero, non solamente possibile nel pensiero e nella teoria, ma possibile per ciò stesso nella realtà e attuabile nella pratica, siccome havvi un ideale falso e impossibile, vale a dire, impossibile nell'idea, ed altresì e per ciò stesso inattuabile in qualunque punto dello spazio e in qualunque tempo.

Si può dire che governare la società è determinarne e

ripartirne i diritti e i doveri. Ma per ciò fare è necessaria una norma, che sarà il criterio organizzatore, principio fondamentale del governo della società. Quale sarà questa norma, quale questo principio che determinerà i diritti e i doveri de' vari membri componenti la società? Alcuni dicono, che bisogna dare a ciascuno secondo i bisogni — altri, secondo il merito — altri, secondo il lavoro — ed altri in fine, secondo la giustizia. Ecco quattro formole che si riferiscono tutte al punto di vista dei comunisti, perchè costituiscono precisamente le modificazioni, i principali temperamenti apportati da'comunisti al loro principio puro ed assoluto. Esaminiamole brevemente, e vediamo quale sia il loro intrinseco valore, e se raggiungano lo scopo che vogliono raggiungere.

La prima formola che ci si offre come la più fiacca e la meno razionale è quella *secondo i bisogni* — dare a ciascuno secondo i suoi bisogni — *Donner à chacun selon ses besoins.* — Tal'è la formola ch'è stata attribuita, non voglio qui esaminare con qual ragione, a Louis Blanc. Ma cosa sono i bisogni? e come si può determinarli?

Primieramente, prendendo i bisogni permanenti, costanti e naturali dell'uomo, noi vediamo che i bisogni variano, che i bisogni, per esempio, del guerriero non sono quelli dell'artigiano, e che i bisogni dell'artigiano e del guerriero non sono quelli dell'uomo di Stato. Dunque se vi sono vari bisogni, necessariamente non si può dare nè si può distribuire all'uno quello che si dà e si distribuisce all'altro; ed ecco penetrare nella società la disuguaglianza come una necessità ineluttabile. Di fatto io soldato ho bisogni propri, e non parlo qui dei bisogni individuali, ma dei bisogni inerenti alle mie funzioni. Questi bisogni mi dànno certi diritti e insieme anche certi doveri. Questi diritti e questi doveri non possono essere soddisfatti come i diritti e i doveri dell'artigiano. Ciò importa che la posizione, lo spazio che debbo occupare io nella società, non è quello che può occupare l'artigiano; e i mezzi di cui io debbo e sono in diritto di disporre debbono essere altri che quelli dell'artigiano. Vi saranno, anzi vi debbono essere rapporti e punti di contatto fra il soldato e l'artigiano, come ve ne sono tra lo stomaco e il cer-

vello, perchè sono parti di uno stesso tutto. Ma vi sono differenze, ed è di queste che bisogna soprattutto tener conto. Queste differenze è necessario determinarle non si potendo sopprimerle, mentre non si sopprimerebbero senza sopprimere l'artigiano, il soldato, e via discorrendo.

Che se dalla sfera dei bisogni permanenti e generali noi ci facciamo ad entrare nella sfera e, per dir così, nell'oceano de'bisogni individuali, allora questo principio che si debba dare a ciascuno secondo i suoi bisogni, non solo raggiunge uno scopo opposto all'uguaglianza, ma diviene affatto impossibile, perchè è impossibile ogni determinazione. In vero questi bisogni individuali dipendono o dal carattere o dalla natura morale e fisica dell'individuo, o dalle circostanze nelle quali egli è posto. Di maniera che non v'è regola possibile, perchè la regola bisognerebbe modificarla con gl'individui.

Ma inoltre si tratta di sapere quali sarebbero i bisogni da servire di norma, perchè vi sono bisogni materiali e bisogni intellettuali da soddisfare. È chiaro che se da un canto i bisogni materiali e i bisogni intellettuali possono andare insieme, dall'altro possono anche essere separati, anzi vanno il più delle volte separati, perchè non sono gli stessi; e, non essendo gli stessi, non possono essere soddisfatti nella stessa guisa. Si possono soddisfare i bisogni materiali per certi mezzi materiali, senza che si soddisfino i bisogni intellettuali.

Queste brevi considerazioni mostrano che il legislatore nell'organizzare la società, se deve guardare ai bisogni e cercare di soddisfarli, non deve però nè può prendere per regola esclusiva e per criterio fondamentale i bisogni, specialmente quelli dei singoli individui. E quanto poi ai permanenti e propri delle varie classi è chiaro che egli non può, a fin di procacciarne l'appagamento, determinarli altrimenti che penetrando e determinando la natura delle varie sfere, delle varie classi di cui l'organismo sociale si compone. E così non vi fia chi non vede che questa formola direttamente si risolve nella necessità di pensare e di realizzare, per quanto si può realizzarla, l'idea concreta dell'ente sociale, l'idea, voglio dire, nelle sue differenze e nella sua unità.

Passiamo al *merito*. Il merito deve guidare il legislatore

nella organizzazione dell'ente sociale. Ecco un punto di vista più alto di quello dei bisogni, ma che non lascia per questo di essere insufficiente. È per dipiù un punto di vista molto complesso; onde, a volerlo trattare compiutamente, bisognerebbe esaminarlo ne' particolari e nel suo rapporto con quei tanti punti collaterali, da cui è circondato, e che a mano a mano si veggono sorgere.

Primieramente se il merito può servir di norma nella distribuzione degl'impieghi e delle funzioni, non lo può nella distribuzione delle ricchezze. Perchè ammettiamo in generale che i membri più meritevoli hanno il diritto di governare una società, e che a loro si debbono affidare i pubblici uffici. Ma quando si tratta della distribuzione delle ricchezze, la questione cambia; perchè se lo Stato dovesse distribuire la ricchezza pubblica proporzionatamente al merito, come distribuisce le funzioni, ciò importerebbe abolizione della proprietà. Si dirà che è precisamente l'abolizione della proprietà quella che può introdurre l'eguaglianza e la comunanza dei beni. Ma, se si pone a principio e norma del governare il merito, perchè mai colui che ha più merito dovrebbe avere nella distribuzione delle ricchezze sociali la stessa parte di colui che ha un merito inferiore? È naturale che, nella distribuzione secondo il merito, la disuguaglianza del merito trarrebbe seco la disuguaglianza della proprietà. Per modo che, attenendosi al principio che il merito deve determinare la distribuzione delle funzioni non solo, ma anche della ricchezza pubblica, si ricadrebbe in quella stessa disuguaglianza che, secondo i comunisti, si tratta di dover sopprimere. E non si dimentichi, che egli è precisamente per raggiungere questo scopo o almeno per avvicinarvisi, che i comunisti hanno messo in campo questa come le altre formole che qui esaminiamo. Così il rimedio, lungi di sanare il male, lo riproduce e lo perpetua; e quello che, per così dire, si mette fuori per la porta davanti, ritorna dentro per la porta di dietro.

Il vero è che la ricchezza è indipendente dal merito. Dal momento che si ammette il principio della proprietà bisogna ammetterne tutte le conseguenze, che trae seco necessariamente, in quanto sono determinazioni essenziali della pro-

prietà, come la libera disposizione, il diritto di testare, quello di donare. La proprietà è indipendente dal merito, e per tanto avviene che un uomo può esser meritevolissimo ed esser povero, ed un altro può essere sfornito di ogni qualità e di ogni merito ed esser ricco. Dunque è chiaro, che la formola del merito non può applicarsi alla distribuzione della ricchezza come si applica alla distribuzione delle funzioni sociali.

Ma anche questa distribuzione delle funzioni sociali secondo il merito incontra molte difficoltà. Si può in tesi generale porre per principio, che il più capace, il più atto ad esercitare le funzioni sociali ha il diritto di ottenerle, ed è il più degno di esercitarle. Ma ad un Governo nella pratica non è sempre facile, anzi è molto difficile determinare l'attitudine speciale di ciascun individuo a disimpegnare una certa funzione. Imperocchè si possono possedere certe qualità, certe doti generali, senza possedere le doti e le qualità speciali, che rendono alcuno atto all'esercizio e al disimpegno della tale o tale altra funzione. Per certe funzioni la scienza è necessaria, e vale meglio della pratica; ma per altre la pratica è più necessaria e vale meglio della scienza. Per modo che uno scienziato potrà dire: io la vinco su colui che sa meno di me; merito dunque di stare al di sopra ed ho più diritto di esercitare le funzioni sociali di colui che sa meno di me. Ciò è vero, o per meglio dire, può esser vero astrattamente; perchè quando poi si considera la cosa in concreto, si vede che può esser falso, e che uno che ha meno scienza può per certe funzioni risultare meglio adatto di colui che ha più scienza. Ed ecco come queste considerazioni, senza annullare come regola generale il principio che un legislatore, un uomo politico o un uomo di Stato debba anteporre il merito nel distribuire le funzioni sociali, mostrano però che non è facile discernere il merito, il merito vero, specifico; e che nella pratica è necessario modificare cotesto principio. Dico *modificare nella pratica*: l'espressione non è esatta, perchè è necessario modificarlo anche teoricamente. Di fatto quello che essenzialmente si richiede è che un ufficio sia ben disimpegnato. Ora non è un merito generale, un merito a dir così astratto che può ben disimpegnare un ufficio, ma un'attitu-

dine particolare, una capacità specifica. Onde potrebbe talvolta ingannarsi quel Governo che seguisse questo principio del merito in astratto, senza modificarlo. La questione si presenta nella pratica nel caso dei concorsi È uno dei problemi ch'è stato molto agitato in Francia e in Inghilterra, il sapere se i concorsi valessero meglio della libera scelta del Governo. Come regola generale si può dire che i concorsi offrono una garanzia allo Stato e ai particolari, chiudono l'adito all'abuso dell'autorità e del potere, impediscono, per quanto possono, il favore e il nepotismo, e fanno prova di un'attitudine a disimpegnare certe funzioni. E non di meno vi sono de' casi in cui il concorso non fa prova del vero valore di un uomo per un impiego speciale; ed i fatti han dimostrato che spesse volte alcun individuo scelto dal Governo ha disimpegnato l'ufficio meglio di colui che lo avea ottenuto per concorso; ovvero che il candidato — questo è un particolare, ma che fa intendere il principio — che il candidato che meno era stato riguardato nel concorso ha disimpegnato il suo ufficio meglio di colui che era stato preso in maggior considerazione.

Vorremmo inoltre che si dicesse come questo criterio potrebbe applicarsi ai governi retti a forma monarchica ereditaria. Perchè colui che vien investito dell'autorità sovrana può esserne meritevole, ma può esserne anche immeritevole. Che se per sfuggire a tale obbiezione si opponesse che l'istituzione monarchica è un'istituzione irrazionale e transitoria; che la sola forma razionale e definitiva della vita sociale è la forma democratica; e ch'è in questa forma che il criterio del merito troverà il terreno proprio ed acconcio per realizzarsi; noi, guardando primieramente alla storia, ci domanderemmo, se essa corrobora, o almeno giustifica siffatta asserzione. E guardando poi alla teoria, vale a dire considerando la cosa in se stessa, noi non esitiamo ad affermare che se il merito è disconosciuto nelle società governate a principio monarchico o oligarchico, esso non può esserlo meno nelle società democratiche, anzi forse lo sarà e lo è di più, come accade anche nell'Unione Americana. Perocchè il principio democratico, tendendo per intrinseca necessità a livellare le intelligenze, i caratteri, in una parola, la natura umana, lo fa per ciò stesso

necessariamente discendere, e quindi sopprime e disconosce il vero merito, il merito superiore, il merito di coloro che son fatti per insegnare e per governare.

Ma per concludere checchè sia del principio del merito applicato alla distribuzione delle funzioni sociali, certo è, lo ripeto, che esso non può essere applicato alla ricchezza. Per distribuire la ricchezza secondo il merito bisogna abolire la proprietà. Abolite la proprietà, e avrete distrutto metà della natura umana. Abolite la proprietà, e avrete distrutto uno degli scopi e degli stimoli più potenti per muovere la società. Abolite la proprietà, annullate il moto sociale, e avrete esaurita la sorgente stessa del merito. Epperò questo principio del merito è anch'esso insufficiente e imperfetto. Uno Stato in un senso generale deve mirare ai bisogni e soddisfarli, e deve anche mirare al merito e ricompensarlo; ma non può prendere nè i bisogni nè il merito come regola assoluta di governo.

Abbiamo il *lavoro*. — Si dice: i diritti e i doveri di ciascuno debbono esser proporzionati al lavoro, per modo che colui che più lavora deve godere di maggiori diritti e possedere anche più di un altro che lavora meno: in altre parole, il lavoro dev'essere la regola del diritto e della ricchezza; ed il governo deve esercitare la sua azione e la sua autorità, perchè questa proporzione sia conservata nello Stato. E meglio uno Stato incarna questa proporzione per dir così geometrica tra il lavoro e la ricchezza, e più esso è perfetto e governato razionalmente. Ecco come in succinto potrebbe formolarsi questo principio del lavoro; ma anche esso è insufficiente, benchè forse più largo degli altri due precedenti.

Noi dobbiamo intendere il lavoro nel senso più ampio. Si può dire che una società è composta di lavoratori e che tutti i suoi membri debbono lavorare, perchè il lavoro può essere intellettuale, artistico, materiale; in una parola, il lavoro è l'attività umana, che si manifesta sotto le varie sue forme. Ma appunto perchè vi sono varie forme di lavoro, il lavoro non può essere il principio organizzatore della società nel senso comunista.

Una delle grandi difficoltà viene da questo che nel lavoro

vi sono due elementi — la quantità e la qualità. Quale di questi due elementi deve prendersi per norma? La quantità o la qualità? Si dice: la quantità. — Bene: allora perchè l'operaio lavora tutto il giorno, dovrà occupare un posto superiore o per lo meno uguale a colui che non lavora che poche ore, come, per esempio, il negoziante. Il soldato ed il generale si troverebbero nella stessa condizione, perchè il soldato non solo è necessario quanto il generale, ma lavora quanto il generale e più del generale. Via dunque ogni disuguaglianza fra il generale ed il soldato; anzi, stando alla quantità del lavoro, il soldato dovrebbe prendere il posto del generale. Di qui la necessità di sconvolgere i rapporti sociali. Ed esaminando non la sola durata, ma il prodotto del lavoro, il contadino lavora tutto l'anno per raccogliere qualche moggio di frumento e per vivere stentatamente; mentre uno scultore o un pittore in pochi mesi o, per mettere un tempo uguale, in un anno fa un capolavoro, e un capolavoro produce e ricchezza e gloria e onori. Ora come si fa ad aggiustar questa partita? Volgiamoci ad un'altra sfera, e noi vedremo un banchiere in pochi istanti fare un affare, e straricchire. Dunque se si vuole che questa formola del lavoro, come quantità, divenga principio di governo, bisogna sopprimere il commercio, l'arte, il genio.

Ma quel che non si vede, o meglio quel che non si vuol vedere è, che l'importanza, il valore del lavoro è un risultato della qualità del lavoro, e che questa qualità è determinata dalla natura stessa delle cose. La qualità del lavoro artistico non è il pittore che la inventa; ma la trova determinata e sta nell'essenza stessa dell'arte. Imperocchè il suo capolavoro non è che l'attuazione di un principio che già esiste, vale a dire, del principio del bello. Dunque questa natura delle cose è quella che trae seco necessariamente delle differenze, che sono indipendenti dall'individuo e dal Governo che organizza la società. In vece, con questa formola del lavoro quantitativo vorrebbesi in fondo ravvicinare e quasi equiparare il soldato al generale, l'operaio allo scultore, il manuale al mercatante; vorrebbesi, in altri termini, sopprimere le differenze e le disuguaglianze, e per tanto essa è una formola impossibile,

mentre è chiaro che, volendola attuare, bisognerebbe rifare la società, anzi rovesciarla.

Adunque è innegabile che nel lavoro vi è qualcosa che seduce ed attrae; e senza alcun dubbio poi vi è nel lavoro una grande efficacia. Il lavoro, anche il più grossolano e volgare, comunica una certa nobiltà e rende una certa dignità all'uomo, che lo innalzano al di sopra della sua natura corporea ed animale. — L'operaio, lavorando, nobilita se stesso; e si può dire che l'operaio che lavora vale più, è più nobile del signore che non lavora. Ed è un male grave per la società se i signori non lavorano. In fine il lavoro vuol essere ricompensato. — Queste ed altre cose sono vere. Ma in prima non è vero che le alte classi debbono lavorare come l'operaio, ed è falso poi stabilire per principio generale e assoluto, che il lavoro quantitativo debba essere la norma fondamentale, la misura della società nella distribuzione delle varie facoltà.

In fine abbiamo la *giustizia*. La giustizia è una formola più alta del lavoro e delle altre ancora, perchè la giustizia, si può dire, comprende tutto, il lavoro, il merito ed anche i bisogni; onde quel legislatore che mira alla giustizia nel costituire la società, e nel distribuire i diritti e la ricchezza, opera secondo ragione, e fonda la società sopra la ragione.

Ma facile è parlare della giustizia, come facile è dire: bisogna che la giustizia regni nella società; che nella società vi sia una certa distribuzione di diritti e di doveri, secondo giustizia. La difficoltà però comincia quando si tratta di distribuire razionalmente i diritti e i doveri, di realizzare cioè la giustizia. Non di meno si vede che nell'idea della giustizia vi ha l'idea di disuguaglianza di doveri e di diritti, perchè questa idea implica che bisogna retribuire ciascuno secondo certe norme particolari. Quando dico *ciascuno* non intendo *ciascuno* individualmente. L'individuo dev'esser compreso nelle norme, nelle leggi generali dello Stato, e se il legislatore dovesse occuparsi dell'individuo, dovrebbe fare altrettante leggi quanti individui vi sono. Il legislatore adunque non deve occuparsi dell'individuo, ma occuparsi invece dei vari bisogni, dei vari interessi, delle varie classi, che si chiamino come si vogliono, di cui si compone lo Stato e deter-

minare per ciascuna sfera secondo certe norme particolari i diritti e i doveri che esse esigono per la costituzione intrinseca della loro natura.

Ebbene, questa è l'idea dello Stato L'idea dello Stato è necessariamente un sistema, perchè dal momento che si ammette che l'ente sociale è un ente complesso, si deve ammettere che in esso vi sono vari gradi, varie sfere, che corrispondono appunto a quelli che abbiamo chiamati bisogni, interessi. Vi è, per esempio, la famiglia, che è una parte dello Stato, e quindi vi sono i bisogni e gl'interessi della famiglia. Data la famiglia, è dato tutto quello che la costituisce, perchè anche la famiglia è un ente complesso, e tutto in generale è complesso quando si è in una sfera complessa. Nella famiglia vi è la parte materiale e la parte morale. La parte materiale è anche complessa, perchè vi sono i bisogni corporei, la costituzione che chiamerò organica, e la proprietà. Anche la proprietà, come proprietà nella famiglia, è complessa, perchè havvi in essa l'elemento materiale e l'elemento morale. Quando il padre trasmette al figlio la proprietà, gliela trasmette perchè abbia i mezzi di perpetuare e rappresentare la famiglia; e questa non è semplice trasmissione materiale, ma ha un aspetto eminentemente morale Se dunque la famiglia è una parte essenziale dello Stato, il legislatore deve pensare la famiglia e tutto ciò che costituisce la famiglia, e determinarne i diritti e i doveri. Ma la famiglia non è che uno de' momenti dello Stato; onde il legislatore, dopo aver pensato la famiglia, deve rivolgere i suoi sguardi agli altri bisogni della società. E così se, per esempio, il commercio o l'ente giuridico è parte essenziale della società, il legislatore deve anche determinarne i diritti e i doveri. È chiaro che qui abbiamo un sistema che si compone di varie sfere, che sono identiche e diverse a un tempo. Questo trae seco una identità e una differenza di diritti e di doveri. Questa differenza di diritti e di doveri trae seco necessariamente differenze di stato. E queste differenze di stato debbono necessariamente tradursi in differenze nella ricchezza e nella sua distribuzione.

Se supponiamo ora che lo Stato possa porre a principio che la ricchezza pubblica debba essere ugualmente distribuita,

ciò vale quanto supporre che lo Stato possa sopprimere ed annullare le varie sfere sociali ed i vari diritti che loro sono inerenti, ed, in una parola, che lo Stato possa annullare le differenze sociali. Ma annullate le differenze sociali, la libertà e la giustizia son rese impossibili. La libertà in vero non esiste nell' identità e nell' uguaglianza, ma nelle differenze. L'assolutismo puro o il dispotismo e la democrazia pura o l'uguaglianza assoluta si rassomigliano in questo, che l'uno come l'altra tende a tutto livellare e a sopprimere ogni disuguaglianza; e dal momento in cui in una società sono distrutte le disuguaglianze e le differenze, è distrutta la libertà, e perciò stesso la giustizia. Perchè l'uguaglianza pura è una violenza, sia che venga dall' individuo sia che venga dalla legge. Adunque quest' ordine di cose sarebbe ingiusto, violento e ripugnante alla loro intrinseca natura Adunque il principio di giustizia non istà nell'uguaglianza, ma nella disuguaglianza, vale a dire, che la giustizia distributiva o retributiva è quella che tiene conto delle varie sfere, delle varie funzioni sociali, le quali non è l'individuo che le crea. L'individuo non crea nulla: l'individuo nasce e trova un organismo preparato e fatto: l'individuo non crea le varie sfere sociali come non crea la storia: egli può svolgere, può completare queste sfere, ma non è lui che crea le regole e i rapporti fondamentali delle cose. Il legislatore deve tener conto di siffatte differenze sociali; e non è che tenendone conto che può attuare la giustizia. Epperò è falso quel concetto che noi soventi volte ci facciamo della giustizia, secondo il quale l'uno dovrebbe esser trattato come l'altro. Questo può esser vero quando fra due cose vi ha identità, ma è falso quando vi ha differenza. È falso, quando si dicesse: la giustizia vuole che il soldato sia trattato come il generale.

Adunque perchè la giustizia e la libertà altresì regnino in una società, bisogna che il legislatore miri alle differenze sociali, e le determini; e secondo esse determini i diritti e i doveri di ciascuno. La giustizia e la libertà non possono stare nel livellamento. Tutti, si dice, sono uguali innanzi alla legge. Se questa massima dovesse andar intesa in un senso assoluto, non più vi sarebbe disciplina nè ragione. In vece, come nel-

l'armata la disciplina non è possibile che in quanto si riconosce la differenza tra il soldato e il generale, così nella società la legge deve riconoscere certe differenze. Per la qual cosa, se da un lato tutti siamo uguali innanzi alla legge, dall'altro deve dirsi che non lo siamo, in quanto vi sono certi diritti e certi doveri speciali inerenti a determinate funzioni. Solo a questa condizione la società può esser governata dalla giustizia.

Dietro questo rapido esame possiamo vedere, come queste quattro formole secondo il bisogno, secondo il merito, secondo il lavoro e secondo la giustizia hanno tutte in un certo senso lo stesso valore. Perocchè se ve n'ha alcuna che sia più esatta e razionale dell'altra, niuna basta per sè a servir di fondamento alla costituzione sociale, perchè niuna in fondo è sì larga e sì complessiva da raggiungere quel punto da cui si abbracciano i vari interessi, i vari bisogni e le varie sfere, di cui la società si compone. Certamente ciascuna di queste formole contiene un elemento di verità; ma niuna di esse è sufficiente per sè alla soluzione del problema, l'una essendo diversa dall'altra e l'una escludendo l'altra. Tutto ciò importa che vi è un punto di vista superiore, che tutte in sè le abbraccia e le riassume. E questo punto, noi lo abbiamo veduto, è l'idea dello Stato come idea sistematica e in quanto parte del sistema universale o dell'idea assoluta. Lo stesso principio di giustizia, se non s'ispira nell'idea e nell'idea sistematica dell'ente sociale è, esclusivamente preso, altrettanto parziale e insufficiente, altrettanto astratto e falso quanto tutti gli altri.

C) Alla libertà di coscienza.

Noi faremo un'ultima applicazione della teoria del progresso ad uno de' più difficili e delicati problemi de' tempi nostri, voglio dire, alla libertà di coscienza. Si sa che questa espressione *libertà di coscienza* è stata particolarmente adottata a significare la libertà del pensiero religioso, la libertà religiosa, la quale si distingue dalla libertà politica o dalla

libertà filosofica, comunque possa avere ed abbia con queste delle attinenze. Perchè la libertà politica consiste nel possesso di certi diritti: diritto di cittadinanza, diritto di suffragio; diritto di esercitare certe funzioni. E la libertà filosofica consiste nel pensiero dell'universale, dell'assoluto, dell'unità delle cose. Ora quello che noi vogliamo dimostrare è che anche la libertà di coscienza, la libertà religiosa è sottoposta alla legge, che anch'essa si muove entro i limiti dell'idea e suppone ed implica la necessità della scienza.

E primieramente, considerando questo problema sotto il suo aspetto storico, è un fatto che la libertà di coscienza è stata ed è tuttora uno de' motori della storia e dello spirito. Si potrebbe anche risalire a un tempo più remoto, ma per fissare un'epoca determinata, egli è al tempo della riforma o del protestantismo che la libertà di coscienza è sorta con caratteri più spiccati e positivi, si è in certo modo impadronita della storia ed è penetrata nel mondo. Il protestantismo ha proclamato e per il primo sanzionato la libertà di coscienza come un fatto sociale.

Secondo il punto di vista ortodosso la verità assoluta e la verità biblica si confondono, sono una cosa medesima; e la Corte di Roma, anzi il Papa, è solo colui che ha l'autorità e il diritto d'interpretare, di determinare il senso della Bibbia, e per ciò stesso la verità assoluta. Onde a vero dire l'autorità papale si eleva al di sopra della Bibbia e della stessa verità, ed è in fondo da essa che ogni verità dipende. Il protestantismo, lasciando salvo il principio, che non havvi verità superiore alla verità biblica, si ribella contro l'autorità che la Corte di Roma si arroga di poter esclusivamente interpretare la Bibbia, si ribella, in una parola, contro la sua pretensione di essere l'unica interprete legittima della verità. Tal'è il fatto storico e per dir così materiale, che ha fondato la libertà di coscienza.

Esamineremo più innanzi il significato intrinseco di questa protestazione; ma, attenendosi al fatto, possiamo sin d'ora affermare che essa ha generato il nuovo spirito delle nazioni. Perchè non bisogna considerar soltanto il significato religioso di questo movimento, ma tutte le conseguenze, tutti gli

sviluppi che in esso metton capo. Da questo punto di vista il movimento protestante è stato la prima radice di una nuova letteratura, di una nuova scienza, di un nuovo pensiero in Germania, in Inghilterra e anche in Francia, benchè, quanto alla Francia, la cosa possa sembrare e sia alquanto contestabile.

In vero la libertà di coscienza implica il movimento e il risorgimento del pensiero. Quando Calvino, e gli altri fondatori della religione protestante, ma soprattutto Lutero, negavano nel papa il diritto e l'autorità d'interpretare la Bibbia, cosa volevan dire? Non sappiamo se se ne rendessero ragione, ma in fondo del loro pensiero vi era questo, che già nella Bibbia, considerata come fonte di ogni verità, havvi una verità nascosta, latente, che sfugge all'occhio dell'autorità, e che uno spirito più libero e più conforme a questa verità deve svolgere, porre in chiaro e attuare. Ecco il libro — uno e lo stesso è il libro — la Bibbia. In esso guarda e vede il cattolico come il protestante. Nondimeno il cattolico, a giudizio del protestante, non vi scorge la verità che vi giace nascosta, perchè egli si sottopone alla interpretazione fatta dall'autorità; mentre havvi un criterio, una ragione, una mente superiore, cui questa verità si mostra ed apparisce. Tal'era ed è il principio intimo del protestantismo. Da questo germe sviluppato sorgeva il nuovo spirito delle nazioni.

Questo fatto mostra l'importanza della questione religiosa ed il bisogno e la necessità suprema che ha una nazione, che si forma o che risorge, di non trascurarla. Ed in realtà in Inghilterra e in Germania, come nella Francia istessa, la questione religiosa e la questione politico-sociale sono state messe ed hanno progredito più o meno parallelamente, anzi simultaneamente, perchè l'una ha servito di leva e di spinta all'altra, e reciprocamente. Oggidì invece facilmente si crede che la politica e la religione son cose diverse e che l'una può andare senza dell'altra; l'una perfezionarsi e l'altra restare immobile. In fondo di questo pensiero havvi ignoranza della vera natura delle cose, paura di scuotere certi problemi che toccano a fondo la società, ed indifferenza, credendo che basti ordinare la libertà e la vita politica.

Innanzi tutto secondo questo modo di concepire le cose, potrebbe avvenire ch' io individuo, muovendomi nel mondo politico, godessi di una certa libertà, ed uscendo da questo campo per entrare nel mondo religioso fossi non più libero, perchè il governo politico proclama la libertà e il religioso la proscrive: quella libertà che io avrei nelle questioni politiche di discutere liberamente, non l'avrei nelle questioni religiose: eppure, io sono lo stesso individuo, ed è una sola e medesima ragione quella che in me si muove e mi anima. Adunque il limite imposto sarebbe artificiale e costituirebbe una violazione della ragione umana. Ma gli espedienti politici o una soppressione officiale dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa non annullano la contraddizione e la collisione che esistono tra gl' interessi dello Stato e quelli della Chiesa. Questi costituiscono due parti di un solo e medesimo sistema, cioè dell' organismo sociale: son due momenti attigui del tutto, i quali si toccano in tanti punti materialmente, appunto perchè si toccano nella loro idea. La religione, si dice, lega il finito all' infinito, perchè l' infinito deve scendere nella natura e nella storia. Ciò è vero; ma è vero altresì che la società è il campo nel quale la religione si muove. La religione è un' istituzione sociale ed essa deve svolgersi nella società, governare ed educare la società. Si governa col pensiero e con l' autorità, benchè morale; e poi ci vuole una certa organizzazione. Sminuzzate quanto volete le chiese, e necessariamente queste chiese per tutti questi lati saranno contrarie all' autorità dello Stato. L' autorità della Chiesa o della religione, si aggiunge, è superiore allo Stato, in quanto la religione pensa l' assoluto. Sì; ma lo Stato però pensa l' universale sociale, e la religione dovendo esistere ed operare nella società, vi saranno punti di contatto e quindi di urto e di lotta tra lo Stato e la Chiesa. Separare assolutamente queste due cose è contrario non solo alla realtà, ma alla possibilità stessa delle cose ed all' idea dell' ente sociale. Lo Stato e la Chiesa non possono separarsi interamente; e come la loro idea non è la stessa, così debbono necessariamente venire in conflitto. Questo conflitto, lungi di esser nocivo, è una condizione necessaria alla vitalità della religione e dello Stato. È in effetti per mezzo di questo conflitto che si

opera la fusione del vero dello Stato e del vero della religione. Il conflitto però non bisogna credere che sia o debba essere necessariamente la rivoluzione; al contrario, il conflitto è l'armonia: due suoni diversi si uniscono e rendono una certa armonia. Chè quando anche il conflitto tocchi tal punto d'intensità, sicchè volga in rivoluzione, questa costituisce appunto quel momento in cui le forze e i pensieri s'incontrano e si compenetrano per generare una nuova e più alta armonia. Ma supponiamo lo Stato da un lato e la religione dall'altro; e che lo Stato si sviluppi e sia pieno di vita, mentre la religione si rimanga immobile. Essa rimane immobile, appunto perchè non havvi conflitto, e la vita dello Stato non penetra nella religione. L'inverso è altrettanto vero. Rappresentatevi una società così costituita, e avrete il tipo di una società in decadenza. L'armonia nasce dall'urto, perchè l'urto determina la compenetrazione.

Si deve adunque porre a principio che una nazione che si forma deve tra l'altro organizzare la sua vita religiosa, che non è il fatto di un individuo o di pochi individui, ma un bisogno che si manifesta quasi istintivamente ed universalmente nello spirito di una nazione. Una nazione poi che risorge, dovendo risorgere interamente, dovendo cioè risvegliare tutte le sue potenze e tutti i suoi bisogni morali, dev'anche risvegliare il pensiero religioso. La religione, in altre parole, deve essere uno tra gli elementi di risorgimento. Una nazione che, rinnovando la sua organizzazione politica, militare o civile, ma lasciando intatto il suo vecchio spirito religioso, senza modificarlo, senza rinnovarlo e ringiovanirlo, crede di risorgere, questa nazione s'illude grossolanamente, e non si accorge che, lungi di risorgere, decade, perchè si pone al di fuori della ragione o per dir meglio non soddisfà ad uno dei suoi più profondi bisogni.

Non si può *a priori* determinare qual forma possa e debba prendere lo spirito religioso di una nazione che risorge. Perchè havvi un elemento universale e vi hanno poi elementi locali e propri, che appartengono ad una nazione e non possono appartenere ad un'altra. È come in una statua. Tutti ammirano e possono sentire la bellezza della statua greca,

perchè essa rappresenta l'idea del bello universale; e non di meno vi sono nella statua greca certe forme greche e locali. Il fatto poi conferma pienamente le nostre parole. In Germania e in Inghilterra havvi il protestantismo, eppure non vi tiene le stesse forme e la stessa gerarchia. Forse il principio fondamentale è lo stesso; ma nell'attuazione vi sono differenze, le quali si fanno palesi, allorchè si esaminano da vicino l'organizzazione della Chiesa anglicana e quella della Chiesa germanica. E sono differenze che si collegano con certi bisogni, con certe costumanze puramente locali. Per esempio, l'episcopato inglese si connette con la costituzione politica inglese, perchè i vescovi, se non tutti, un buon numero di essi, sono *Pari* nello stesso tempo. Ma ho detto che *forse* il principio fondamentale è lo stesso, perchè se si volesse più minutamente esaminare anche l'istituzione fondamentale dei due protestantismi, si vedrebbe che, oltre le differenze locali, vi sono differenze sostanziali; e fra le altre questa, che il protestantismo inglese è più un protestantismo politico che un protestantismo veramente religioso; mentre la riforma religiosa in Germania fu il prodotto diretto del pensiero religioso. Tutto questo dunque mostra sempre meglio che non si può *a priori* determinare qual forma assumerà uno sviluppo del pensiero religioso; ma in ogni modo una nazione che vuole costituirsi o risorgere deve anche costituire e rinnovare la sua vita religiosa. E questo è quello che abbiamo chiamato aspetto storico della questione.

Havvi poi l'aspetto speculativo o teorico, ch'è il più importante, ed è perciò a questo che dobbiamo soprattutto rivolgere la nostra attenzione. Cosa è e cosa può essere la libertà di coscienza o la libertà religiosa? Ecco il quesito che è necessario risolvere, esaminandolo indipendentemente da ogni significato ed applicazione storica.

In generale — e parlo del concetto che i più se ne formano — la libertà di coscienza vien considerata come ogni altra libertà, come la libertà in generale. Comunemente per libertà vera s'intende quello stato naturale in cui l'uomo, sciolto da ogni freno, da ogni legge non trova nulla che faccia ostacolo alla sua volontà o che ne limiti l'azione. E se tale è il con-

cetto della libertà in genere, sembra molto logico dedurne che la libertà di coscienza è la facoltà data dalla natura, la facoltà che ciascuno naturalmente possiede di pensare quello che vuole e come vuole intorno alla religione; di maniera che il *credo* religioso sarebbe un credo affatto individuale. E poi la religione, si aggiunge, è un fatto puramente interno, rinchiuso nella coscienza individuale. La coscienza è una regione invisibile, che sfugge ad ogni determinazione, ad ogni influenza estrinseca, e però niuno ha il diritto d' intervenire nella vita della coscienza.

La libertà di coscienza non può essere questa libertà puramente interna e individuale. L'uomo è un ente essenzialmente socievole, che non può vivere nè materialmente nè moralmente fuori della società, perchè tutto, tanto il suo essere fisico che il morale, è in lui fatto per la società; e quindi tutti i bisogni, tutte le facoltà, tutti i pensieri umani, i pensieri veri e concreti, sono fatti per manifestarsi. Per lo che la libertà, e sia qualunque la sua forma e il suo contenuto, non esiste che in quanto si attua, si manifesta ed esce fuori di sè. Ciò si può esprimere in altra forma: la libertà non esiste che in quanto trova innanzi a sè un limite col quale si pone a rapporto manifestandosi. Perchè io sia libero, bisogna che trovi a me dinanzi un altro essere simile a me, che con la sua limiti la mia libertà. Fuori di questo limite comune, nel quale le due libertà si mettono a contatto e vengono in collisione — mentre il rapporto fa nascere l'antagonismo e la lotta — non havvi libertà. Questo ch'è vero di ogni libertà, è vero pure della libertà di coscienza.

La coscienza religiosa non è veramente libera che in quanto si manifesta, in quanto si pone in comunicazione con altre coscienze, e diviene più o meno una coscienza universale. Al di fuori di questa comunicazione, di questo intreccio, di questo tessuto di coscienze non può avervi libertà religiosa. Che vi siano una o più religioni, perchè ve ne possono essere parecchie, bisogna che la mente, lo spirito religioso si manifesti — si manifesterà in un senso più o meno esteso — ma bisogna che si manifesti e che si attui; mentre la religione è una istituzione essenzialmente sociale. *Religio* vien da *religare,*

ed essa non lega solo l'uomo a Dio, come si crede, ma lega altresì gli uomini fra loro. La comunanza del pensiero religioso è un legame sociale, come la comunanza del pensiero politico è un altro legame, ovvero la comunanza di altri interessi costituisce altri legami nella vita sociale. Per la qual cosa già si vede che la libertà di coscienza, per ciò stesso che deve manifestarsi e attuarsi esteriormente, non è la facoltà di tutto pensare e quel che meglio pare e piace intorno alla religione.

Queste considerazioni ci spingono più oltre. Se è vero che la religione è un'istituzione sociale, ovvero che la libertà religiosa non è una libertà esclusivamente individuale, ma la libertà dei più, o di un certo numero, questa libertà vuole esser regolata, altrimenti sarebbe una libertà assurda. La libertà non può essere al di fuori della regola e della norma. Ora la regola, la norma implica la disciplina e l'insegnamento; e la disciplina e l'insegnamento sono inseparabili dalla gerarchia e dalla chiesa. Vi vuole adunque necessariamente un'organizzazione religiosa, una gerarchia, una chiesa, qualunque sia questa chiesa. Vi vuole una chiesa come vi vuole uno Stato, un governo per la vita politica. Perchè questi ragionamenti che noi facciamo intorno alla necessità della regola per la libertà religiosa si applicano a tutte le forme di libertà. Qualunque sia la natura e la specie di libertà essa non può esistere che a questa condizione di essere subordinata ad una regola, e quindi, lungi di escludere, suppone la disciplina, l'insegnamento e la gerarchia. Epperò, se tutti avessero le stesse facoltà, lo stesso diritto e la stessa libertà, non vi sarebbe insegnamento, non regola, e quindi la libertà stessa verrebbe meno. E così, se tutti avessero lo stesso potere, la stessa facoltà individuale o per dir meglio lo stesso arbitrio in fatto di religione, non vi sarebbe più insegnamento nè disciplina, non più chiesa nè libertà. E si noti che non si tratta qui del valore individuale dell'insegnante — questa è una questione a parte — si tratta della cosa in sè. Vi può essere un insegnante incapace, come vi può essere un ministro della chiesa indegno. Ciò però non scema per nulla il valore de' ragionamenti che provano la necessità di un'organizzazione e di una gerarchia. Quando si prende la libertà di coscienza come una

facoltà che l'individuo possiede d'intendere a sua voglia la religione non si fa che applicare l'atomismo alla religione. E come con l'atomismo non si spiega l'armonia, l'ordine dell'universo, perchè tutti gli atomi sono uguali e non havvi differenza fra loro, nella guisa stessa non si spiega la libertà religiosa nè la religione, come non si spiega la libertà politica nè lo Stato.

E qui possiamo primieramente fondarci sulla storia, la quale non fa che confermare la nostra tesi. Il protestantismo non ha altrimenti inteso e applicato la libertà di coscienza. È vero che in apparenza esso dava una facoltà d'interpretazione individuale; ma esaminando la storia del protestantismo si vede che in fondo questa facoltà d'interpretazione non ha mai esistito. Perchè fin da' suoi primordi il protestantismo si è organizzato in una chiesa, ha creato una gerarchia. Dal momento che si organizza una chiesa, benchè la cosa non si confessi esplicitamente, si toglie e per lo meno si limita la facoltà individuale d'interpretazione, perchè si ammettono, si riconoscono degl'individui, dei ministri che sono incaricati d'insegnare. Ecco l'insegnamento che limita, se non distrugge, la libertà individuale. Così vi sono degli Stati che in massima proclamano la libertà di coscienza; ma bisognerebbe poi entrare ne' particolari della loro vita e vedere se di fatto vi ha una libertà di coscienza. Nè qui intendo parlare di una libertà interna, la quale può esistere anche con un regime dispotico o tirannico: parlo della libertà di coscienza che si esteriora e diviene fatto sociale. Il certo è che là ove havvi libertà di coscienza, ivi vi hanno a un tempo limitazioni e restrizioni. Vi può essere soltanto differenza del più al meno. In Inghilterra havvi libertà di coscienza; ma vi è la chiesa nazionale che domina e si oppone alle altre sètte religiose, le quali a volta loro sono pure in possesso di un'organizzazione e di una disciplina e, si potrebbe dire, di una disciplina anche più severa e più esclusiva che quella della chiesa nazionale. Adunque questa libertà religiosa individuale storicamente non ha mai esistito.[1]

[1] E non accade altrimenti in America. In mezzo alla moltiplicità dei culti, alla varietà delle comunioni religiose, ciascuna di queste ha per sè il suo insegnamento e i suoi ministri.

Ma noi vogliamo aggiungere ancora delle considerazioni speculative per esaminare questa tesi in modo più largo e più compiuto.

Il concetto di libertà trae seco necessariamente il concetto di diritto. In ogni tempo la libertà e il diritto hanno mosso le menti e le società, e nulla havvi di cui l'uomo si sia mostrato più tenero, perchè la libertà e il diritto sono in qualche modo l'uomo stesso. Varie di fatto sono le forme e le sfere della libertà e del diritto, perchè abbiamo la libertà politica, la religiosa, la filosofica, l'artistica: in una parola, la libertà penetra in tutte le sfere dell'attività umana. Si potrebbe anzi affermare che per l'uomo anche vivere e respirare è esser libero. Per lo che ogni moto, ogni pensiero, ogni forma di attività, ogni istante della vita è in certa maniera l'attuazione della libertà e del diritto. Si comprende quindi come questo problema abbia in ogni tempo mosso e sedotto le menti e le società. Ma giammai forse ha preoccupato tanto gli spiriti quanto ai tempi nostri. Perchè si può dire che tutto il moto della storia moderna volge intorno a questo punto: estendere, allargare per quanto è possibile la libertà e il diritto.

Ebbene, si è preteso che tutti gli uomini nascono e traggono dalla natura gli stessi diritti ed un'ugual somma di diritti. Partendo dalla uguaglianza dei diritti, si è giunti naturalmente all'uguaglianza della libertà. Perchè l'identità del diritto fa l'identità della libertà, e reciprocamente. Se io son libero come il mio vicino, e il mio vicino come me e come tutti gli altri, tutti abbiamo gli stessi diritti. E dall'altro lato, se io ho gli stessi diritti, se ho lo stesso corpo, le stesse membra, son dotato delle stesse facoltà d'immaginare, di volere, di pensare come tutti gli altri, io posso agire esattamente come gli altri, e gli altri come me; e questa facoltà di agire è appunto la libertà. Dunque tutti gli stessi diritti, tutti la stessa libertà. Egli è vero che innanzi alla realtà si modifica questo principio e non se ne derivano rigorosamente le conseguenze; ma ad ogni modo è questo il principio che per parecchi anni ha formato la base del così detto *diritto naturale*, e ch'è penetrato nella scienza, se non nella scienza giuridica nè nella pratica, in una certa scienza speculativa e

nell'opinione. Quello che ha prestato appoggio ed ha contribuito alla consistenza di questo principio è stato il principio cristiano che ha proclamato in modo esplicito l'unità del genere umano. Noi siamo tutti figli dello stesso padre. E se siamo tutti figli dello stesso padre, siamo tutti uguali, abbiamo tutti lo stesso diritto, eguali diritti. Parlo solo del diritto; mentre dovrei anche dire gli stessi doveri, perchè il diritto trae seco il dovere. Ma parlo del diritto, perchè il diritto corrisponde meglio ai nostri interessi, al nostro egoismo, alla nostra individualità. Quando si tratta del dovere, il dovere esige uno sforzo, un sacrifizio; e quindi ci occupiamo sempre del diritto e non vogliamo fermarci sul dovere, ovvero lo lasciamo nell'ombra.

Ma questi sono un diritto astratto e una libertà astratta, e sono ciò che havvi di più opposto al vero diritto e alla vera libertà. Avvegnachè il vero diritto e la vera libertà siano essenzialmente fatti per un sistema. E questo sistema è la società. La società non è una superficie piana, ma una superficie ove sono differenze e disuguaglianze. Questa parola *disuguaglianze* urta le nostre opinioni: non deve urtarle; dobbiamo anzi accettare le disuguaglianze come necessità assolute, non inventate, non artificiali, non create o escogitate dall'uomo, perchè in questo caso sarebbero momentanee e non durature. Proclamiamo pure che siamo tutti figli dello stesso padre. Ma dobbiamo riconoscere che tra i figli dello stesso padre vi sono differenze — vi è il maggiore e vi è il minore — il primogenito e il cadetto. E poi è questo padre comune che ha fatto la società e che l'ha fatta con vari bisogni, con vari interessi, con varie attitudini. Dunque vi sono disuguaglianze. Queste disuguaglianze introducono la disuguaglianza nel diritto e nella libertà.

E di fatto, anche volendo ammettere una certa uguaglianza naturale fra gli uomini, è forza riconoscere, che questa identità è un'identità potenziale e non un'identità in atto. Mi spiego. Egli è vero che tutti gli uomini avendo in germe le stesse facoltà, tutti virtualmente siamo idonei a tutto. Sì; ma virtualmente; non in atto, non nella realtà. Perchè da questo che tutti pensano non segue che tutti sono atti a dive-

nire matematici o filosofi. Perchè? Perchè vi sono vari perchè. Già perchè lo sviluppo dell'intelligenza dipende da varie cause; anche da cause fisiche — il corpo. — Prendo un esempio sagliente e visibile. Il corpo malaticcio e debole non può fare quello che fa un corpo sano e robusto. Eccezioni ve ne sono: si citerà Pascal. Anche Pascal, per quanto la sua intelligenza fosse grande e operosa, era però un'intelligenza malaticcia — *un esprit chagrin et maladif* — dicono i Francesi. In fine come regola generale un corpo malato e fiacco non può compiere intellettualmente quello che compie un corpo sano e vigoroso, perchè la mente ha bisogno di questo strumento, ch'è il corpo — *Mens sana in corpore sano.* — Dunque vi sono condizioni fisiche. Ma vi sono considerazioni superiori a queste, vi sono ragioni intrinseche, che mostrano che la società, essendo un sistema, deve necessariamente contenere delle disuguaglianze. Una società non può esistere senza varie classi e varie funzioni. Una società, ove non fossero operai, giudici, guerrieri, ec., sarebbe una società immaginaria. Queste varie funzioni necessarie ed essenziali, dovendo essere adempiute, conducono seco la diversità della libertà e la diversità del diritto. Il giudice ha dei diritti che sono inerenti alle sue funzioni, e il diritto del giudice è diverso da quello del soldato. La società potrà modificare, regolarizzare, definire più esattamente, più razionalmente questi diritti, queste varie sfere del diritto e della libertà, anzi in ciò sta il progresso, come lo abbiamo detto innanzi; ma essa non può distruggerle e neanche cambiarle. [1]

[1] Ci piace ricordare che anche Bruno, sulle tracce di Platone e di Aristotele, a modo suo, è vero, sotto quella forma in uno ardita e disordinata, che al suo pensiero irrequieto e vulcanico rispondeva, avea visto la necessità assoluta delle varietà di funzioni e delle disuguaglianze sociali. Questo ricordo mira non tanto a mostrare che la realtà dell'ordine dialettico era profondamente scolpita nella mente di Bruno, quanto a far vedere che questa legge assoluta dialettica che, nel tutto penetrando, vi genera un intreccio di differenze e di opposizioni, fuori del quale nessun ordine e nessuna unità potrebbe sussistere, è stato, a dir così, il polo direttivo della mente di tutti i grandi pensatori. E cade anche a proposito il far notare come di qui apparisce che Bruno è colui che riceve e trasmette, continuandole, le tradizioni non di un pensiero italiano o di un pensiero meridionale, ma del pensiero filosofico universale, e che egli è l'anello di

La libertà adunque non consiste nel far quello che si vuole, nell' agire arbitrariamente, nel varcare, se posso così esprimermi, i limiti posti dalla natura stessa delle cose. Così, lungi di aver la libertà, si avrebbe il caos e la confusione. È chiaro adunque che la regola deve penetrare dappertutto. Senza la regola non havvi libertà, perchè è la regola quella che determina e definisce il diritto e il modo di operare, e crea così e genera la libertà.

Ma si dirà che questi ragionamenti vanno bene intesi quando si tratta della libertà esterna o politica, ma non s' intendono quando si tratta della libertà interna, e meno ancora poi quando vengono dalla bocca di un filosofo, che più di ogni altro ha bisogno di questa libertà interna; mentre la vita filosofica consiste specialmente nella libertà del pensiero. Nè mancherà qualcuno che andrà sino a considerare la nostra teorica come un po' retrograda. Imperocchè, si dirà, far penetrare la legge e quindi una specie di forza estrinseca, di violenza in questa cittadella inespugnabile, secondo l' usata espressione, della coscienza, sembra fosse una violazione del diritto naturale.

Quanto all' accusa di *retrogrado* è facile vedere che di

congiunzione tra l'antica e la moderna speculazione. La qual cosa i Tedeschi hanno mostrato di avere a fondo compreso. Schelling, che al suo primo libro non sa dare altro titolo che quello di *Bruno*, ha voluto appunto dinotare che col pensiero di questi la nuova speculazione si connetteva direttamente, come col suo precedente più schietto e più genuino. Bruno adunque negli *Eroici furori* (parte II, dial. II) dice: « Bisogna che siano artigiani, meccanici, agricoltori, servitori, pedoni, ignobili, poveri, pedanti e altri simili; perchè altrimenti non potrebbono essere filosofi, contemplativi, cultori degli animi, padroni, capitani, illustri, ricchi, sapienti ed altri, che siano eroici simili a li dei. Però a che dobbiamo forzarci di corrompere lo stato di natura, il quale ha distinto l'universo in cose maggiori e minori, superiori e inferiori, illustri e oscure, degne ed indegne, non solo fuor di noi, ma ed ancora dentro di noi, nella nostra sustanza medesima, sin a quella parte di sustanza che s' afferma immateriale? Come delle intelligenze altre son suggette, altre premienti, altre serveno ed ubbidiscono, altre comandano e governano. Però io crederei che questo non dev' esser messo per esempio, a fin che li sudditi volendo essere superiori e gl' ignobili uguali ai nobili, non vegna a perverlirsi e confondersi l' ordine delle cose, che al fine succeda certa neutralità, e bestiale equalità, quale si ritrova in certe deserte ed inculte rupubbliche. »

questa parola si usa e si abusa come di tante altre. Qui si tratta di sapere se la cosa è conforme alla ragione. Quando una dottrina è conforme alla ragione, non è retrograda ma progressista; ed essa segna un progresso quando anche non facesse sorgere nuovi pensieri, ma si limitasse solo ad impedire e riformare falsi pensieri, false opinioni o false teoriche. Di modo che il regresso sta nel propugnare una dottrina contraria alla ragione.

Quanto poi all'altra obbiezione è falso supporre che la libertà interna, di cui le due forme sono la libertà religiosa e la libertà filosofica sfugga alle condizioni della libertà in genere, perchè qualunque libertà, anche la libertà del pensiero, deve manifestarsi.

Il pensiero deve manifestarsi. Un pensiero che non si manifesta, che muore entro di sè non è un pensiero, come una verità che muore entro di sè, non è una verità. Un pensiero che non si manifesta è possibile relativamente all'individuo, considerando però quest'individuo non come parte della società. Ma queste sono astrazioni individuali. È vero: io individuo posso benissimo rinchiudermi entro di me, posso benissimo avere una religione propria, opinioni mie peculiari intorno alla religione, come posso avere una teorica filosofica a me e tenerla in me stesso senza comunicarla. Ecco come c'inganniamo. Se io fossi un poco più sincero con me stesso ed esaminassi la cosa con più attenzione, dovrei domandarmi: se le società sin dalle origini si fossero comportate com'io mi comporto, cosa sarei io, cosa sarebbe soprattutto il mio pensiero qual'esiste? Quello che so e quello che ho imparato a sapere, l'avrei imparato io, se non vi fosse stato insegnamento, manifestazione di pensiero? Il mio pensiero sarebb'esso condotto a quel punto che gli fosse permesso di rinchiudersi entro se stesso? In fondo qui havvi egoismo e paura, inerzia o mancanza di energia per comunicare agli altri i miei pensieri. Eppure questo è un dovere: ogni verità non dev'esser solo pensata ma insegnata, appunto perchè l'uomo è un essere socievole; anzi questo costituisce il primo dei suoi diritti e il primo dei suoi doveri, cioè di comunicare se stesso agli altri, di ricevere dagli altri in contraccambio i loro pensieri. Cosa sono due in-

dividui che restano l'uno accanto all'altro e non si comunicano i loro pensieri, i loro sentimenti, le loro opinioni? Fra questi pensieri i più alti sono il pensiero religioso e il pensiero filosofico; per modo che la verità filosofica come la religiosa debbono essere non solo pensate ma comunicate. Il vero comunismo è solo possibile nella scienza e nella religione. Ammetto che in uno Stato vi possano essere varie religioni: lo ammetto già razionalmente e come fatto; ma che vi siano in una società più religioni o una sola, ad ogni modo il pensiero religioso deve necessariamente esser comunicato e manifestato nella società. Rappresentatevi una società in cui ciascuno rinchiudesse il suo pensiero e il suo essere entro se stesso, la libertà e la società sparirebbero. Dal momento che noi ammettiamo la comunicazione del pensiero religioso, dobbiamo ammettere la norma, la disciplina, l'insegnamento. Un insegnamento religioso può contenere errori come un insegnamento filosofico; ma non può essere interamente falso, ed è ad ogni conto necessario come lume delle menti e come regola dell'operare. Cosa sarebbe una libertà di pensare tutto quello che si vuole intorno a Dio e alla verità? Questa sarebbe la libertà del fanciullo o del pazzo. La libertà filosofica è ciò che havvi di più regolato, perchè la mente di un individuo, sia Platone, sia Aristotele, sia Hegel, non si è formata da sola, ma ha dovuto essere insegnata. È dunque l'insegnamento che ha fatto violenza allo spirito indisciplinato e ribelle. E questa è una violenza necessaria e razionale, perchè tutte le menti sono indisciplinate e lo spirito ha la tendenza a regredire verso la natura. Anche coloro che hanno una volontà e una mente disciplinate sentono che è necessario uno sforzo per riporre o contenere le loro facoltà nella via, nella forma della ragione.

Ma in che consiste allora, si domanderà, l'efficacia, la potenza di questo principio, la libertà di coscienza?

La libertà è in qualche modo una parola vuota, quando non è accompagnata da un altro principio. Io sono libero. Se mi attengo a questa espressione, a questa sola facoltà che ho di essere libero, io son libero di far tutto, di fare le azioni più strambe. Questa non è libertà, non libertà politica, non religiosa, non interna nè morale, come dicesi. La libertà è

quella che opera secondo la ragione e secondo la verità; di modo che non havvi libertà fuori della verità, e più si è nella verità e più si è nella libertà. Difficile è determinare la verità: questo però è altro problema. Ma si deve porre in principio che la libertà divisa dalla verità e dalla ragione non è la libertà, ma è il capriccio, è la forza cieca, indisciplinata e brutale. Dunque la libertà è nella verità, e la libertà di coscienza è anche nella verità. Onde coloro che proclamano la libertà religiosa non proclamano la vera libertà che in quanto proclamano la verità.

Ora come e in che senso la libertà religiosa può costituire un progresso? Con l'apparizione di un nuovo spirito, di una nuova verità religiosa, sia pure che questa verità — come accade il più soventi, perchè questo è il moto storico — si svolga da elementi, da istituzioni, da un codice già esistente. Quando una nuova verità sorge nel mondo, il mondo è libero. I primi Cristiani combattono in nome dello spirito e della libertà. San Paolo nelle *Epistole* propugna sempre i diritti dello spirito e della libertà. E San Paolo e i primi Cristiani non s'ingannavano, perchè la nuova verità proclamata dallo spirito creava uno stato di libertà. Dunque la libertà di coscienza non costituisce un progresso in quanto proscioglie la coscienza religiosa da ogni norma, da ogni regola, in quanto abbandona all'arbitrio individuale la determinazione del vero religioso: al contrario, essa è un progresso solo nell'affermazione di una nuova verità. Un momento giunge in cui gli antichi codici religiosi non sono più in armonia co' bisogni attuali dello spirito. Lo spirito gli riforma, gli modifica, gli cambia. Noi diciamo che sorge un nuovo spirito religioso. Questo nuovo spirito si concentra in un piccolo numero di verità e forse in una sola verità, che domina tutte le altre. Anche nel Cristianesimo una è la verità che domina tutte le altre. Certo il Cristianesimo ha il suo codice di verità morali, ma questo è un'appendice, una conseguenza di un fatto solo, del fatto della redenzione, della redenzione, beninteso, come momento assoluto del domma della Trinità. La redenzione è lo spirito eterno che si manifesta nella storia, che penetra nello spirito caduco e spossato

delle nazioni e le rinvigorisce. Di qui il principio dell'unità del genere umano e quello della fratellanza. Ammetto che tali principii erano esagerati. In una grande rivoluzione penetra sempre l'esagerazione; e così anche nel Cristianesimo havvi qualcosa che va al di là del vero. Ma erano quelli i principii che ritempravano e rinnovavano lo spirito delle nazioni. Di modo che la libertà non si ritempra che in una nuova verità, sia anche una verità relativa; anzi è e dev'essere relativa, perchè nella storia, in un fatto storico qualunque non può esservi mai la verità assoluta. Noi siamo liberi, relativamente liberi, quando una nuova verità sorge fra noi ed operiamo conformemente ad essa. Questa verità identificandosi con noi, e noi con essa, ci sentiamo e forti e potenti e liberi.

Ecco come noi dobbiamo razionalmente intendere questo problema della libertà di coscienza. E qui ci troviamo condotti allo stesso risultato, al quale il nostro ragionamento ci ha menati nelle altre applicazioni fatte della teoria del progresso. Il progresso qui non sta nel mettersi al di fuori della verità. Il problema della verità domina il problema della libertà e del diritto. Questa verità noi diciamo è l'idea, e quindi ciò ch'è conforme all'idea è vero, e ciò che non è conforme all'idea è falso; e più una società si conforma all'idea e più è libera. In fine, se è vero che la verità fa la libertà, che una società, che si ponesse al di fuori della verità, non sarebbe libera in veruna delle sue parti; e se è vero d'altronde che la verità è nell'idea, l'idea sarà la fonte della verità e della libertà, della libertà politica come della libertà religiosa e come, in una parola, di ogni forma di libertà. E però il progresso che viene attuato dal principio della libertà di coscienza non istà in questo che esso svincola lo spirito da ogni regola, ma al contrario in questo ch'esso lo riconduce più direttamente, per quanto ciò può effettuarsi nella religione, alla sua vera regola, vale a dire all'idea. In altre parole il progresso che contiene la libertà di coscienza consiste in ciò che essa unisce con legami più diretti e più intimi, affrancandolo dall'autorità esterna, visibile e materiale, lo spirito umano e finito col suo obbietto assoluto, cioè con l'idea e con lo spirito assoluto, ch'è la fonte di ogni verità e di ogni libertà.

CAPITOLO SETTIMO.

L'IDEA È IL PRINCIPIO DELLA STORIA.[1]

—

I.

GENERALITÀ.

Dal punto al quale ci hanno condotti le nostre investigazioni intorno alla storia, è facile scorgere che quello che ci resta a fare è di definire quale sia il principio determinante della storia. Perchè di fatto noi abbiamo esaminato[2] i vari principii messi innanzi per spiegare la storia, mostrando, che di essi alcuni possono essere e sono principii subordinati, ma non costituiscono il principio determinante della storia, ed altri sono insufficienti, in questo senso, che si risolvono in

[1] La scienza è circolo. Tutto in tutto si riproduce. L'inizio suppone la fine, come questa implica quello, e quindi l'uno senza l'altra non sarebbe, e reciprocamente. Ond'è che l'ultimo nella scienza è versmente il primo. Il che significa che il principio assoluto e culminante del sistema che apparisce come ultimo, è quello nel quale tutti i principii inferiori e subordinati trovano la loro dimostrazione e si concretizzano, perchè è esso che gli pone, benchè gli debba porre necessariamente, e gli pone per sè, per elevarsi cioè alla sua vera esistenza di principio di unità concreta e sistematica (Vedi su questo punto, Vera, 1me et 2me *Introduction à la Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, vol. I et II.) Questo capitolo versa precisamente intorno al principio uno e assoluto dell'universo, e che, come tale, è anche il principio uno e assoluto della storia. Afferrando questo principio, noi ci troveremo in possesso del principio che spiega tutte le conclusioni alle quali siamo finora giunti intorno alla storia, e dimostra, e per ciò stesso compie, le varie teorie già esposte. Vale a dire che quei punti innanzi esaminati in via d'ipotesi, alla luce di questo principio, acquistano un valore dimostrativo o assoluto e, con la sua scorta riandandoli, ogni difficoltà, ogni incompiutezza, che fosse in essi apparsa, si dilegua.

[2] Vedi cap. secondo — *Esame delle varie teoriche intorno al principio determinante della storia.*

un principio superiore. Abbiamo inoltre veduto,[1] che la storia come parte del sistema universale delle cose deve anch'essa formare un tutto sistematico. Dipiù, dopo aver indagato[2] quale sia la condizione essenziale e specifica per la esistenza storica di una nazione, siamo risaliti ad un più alto punto di vista, ed abbiamo provato, che la vita storica di una nazione, ovvero lo spirito nazionale si ricongiunge ad una sfera che, mentre da un lato è da esso inseparabile, dall'altro poi è ad esso superiore; e questa è la sfera dello spirito dell'umanità.[3] Da ultimo, esponendo la teoria del progresso,[4] abbiamo determinato come e entro quali limiti l'essenza della storia consista nel moto e nello svolgimento. Ebbene, dopo tutto ciò, noi possiamo ora domandarci quale sia il principio determinante e assoluto della storia. È in questo quesito che tutti gli altri si riassumono. Imperocchè il principio determinante della storia è quello stesso che spiega e fa il sistema e l'unità della storia; è quello che, penetrando più o meno chiaramente nella coscienza di una nazione, la colloca nel campo della storia o nella sfera dell'umanità; è quello in fine che solo può spiegare il progresso, lo sviluppo storico, essendo esso stesso il principio che lo fa e lo determina. Si può dunque dire che questo è il punto fondamentale intorno al quale si aggira tutto il problema della filosofia della storia.

Nel corso delle nostre indagini noi abbiamo già a più riprese accennato a codesto principio determinante della storia, onde qui non faremo che in qualche modo ripetere, che principio della storia non è e non può essere che l'idea. Dico dunque che ciò che muove la storia e ciò che fa la storia, e dirò ciò che costituisce ad un tempo la materia e la forma della storia, è l'idea, l'idea una e assoluta. Al di fuori di questa idea la storia non potrebb'essere nè muoversi, e la filosofia della storia diverrebbe impossibile.

Ma come l'idea è il principio della storia?

Consideriamo il problema in questa guisa. Dal momento

[1] Vedi cap. terzo — *La storia è un sistema.*
[2] Vedi cap. quarto — *Lo spirito nazionale.*
[3] Vedi cap. quinto — *Lo spirito dell'umanità.*
[4] Vedi cap. sesto — *Il progresso.*

che ammettiamo, e dobbiamo ammetterlo, che l'universo è il prodotto della ragione, qualunque sia questa ragione — si chiami pure ragione divina o assoluta piuttosto che ragione umana — bisogna ammettere che anche la storia è il prodotto della ragione. Perchè la storia è parte del tutto; e quindi, riconoscendo la ragione come principio delle altre parti dell'universo, *a fortiori* dobbiamo riconoscerla come principio della storia. Dico *a fortiori*, perchè la ragione deve esistere in una forma più vera, più adequata a se stessa e, se posso così esprimermi, in modo più razionale là dove esiste pensandosi come ragione. Dobbiamo poi ammettere che l'universo e la storia sono il prodotto della ragione, perchè la ragione, qualunque sia il concetto che ce ne facciamo, è quest'ente, questa facoltà, questa sfera, si chiami come si vuole, in cui risiedono i principii delle cose. Anzi bisogna dire che questi principii e la ragione sono una sola e medesima cosa, o altrimenti, che il complesso di tali principii è la ragione. È chiaro che senza i principii l'universo e le cose non sarebbero. Ora i principii delle cose non sono e non possono essere che idee,[1] e perciò stesso la ragione non può essere che l'idea una e assoluta e, in una parola sola, l'assoluto. Di qui naturalmente si deduce che la storia è il prodotto dell'idea, ovvero che principio della storia è l'idea.

La storia in effetti e il moto storico non si possono altrimenti concepire che come una serie di momenti ideali, una serie d'idee, di cui l'una all'altra si succede, formando così

[1] Non è qui il luogo di mostrare come l'idea sia il principio delle cose, perchè questa dimostrazione esigerebbe l'esposizione intera della teorica delle idee. D'altronde ciò sarebbe superfluo affatto, perchè basta essere iniziati nella filosofia egheliana per sapere che la teorica delle idee e del loro valore obbiettivo e assoluto è la base di tutto il sistema di Hegel. Inoltre, che l'idea sia il principio delle cose, è un punto sul quale il Vera è tante volte tornato che non vi ha libro o scritto, ove da svariati punti di vista non lo abbia sempre più largamente approfondito. Epperò il lettore desideroso di riandare gli argomenti in sostegno di questa verità potrà riscontrare le opere del Vera, specialmente la *Introduction à la Philosophie de Hégel* (2e Edition), le varie *Prolusioni* ai suoi corsi lette a Milano e a Napoli, e più particolarmente poi l'*Introduzione* al corso di filosofia della storia letta a Napoli (Vedi *Prefazione* al presente volume, num. XIX.)

una trama, un tessuto, che determinano il tessuto dei fatti e la trama della storia. Nè altrimenti la concepiamo, benchè in una forma estrinseca e imperfetta, quando riconosciamo una provvidenza della storia. Perchè esplicitamente o implicitamente ammettiamo, che in questa provvidenza havvi una serie di principii, d'idee, che si vanno successivamente manifestando nel tempo e nello spazio, e per siffatto modo determinano i vari momenti della storia.

Tendenza mistica religiosa ... di Vera.

E così, attenendoci ad uno de' fatti storici più saglienti e che più da vicino ci tocca, al Cristianesimo, voglio dire, si potrebbe credere che ciò che ha fondato il Cristianesimo sia stato il fatto della venuta del Cristo, o che, in altre parole, al di sopra di questo fatto non vi sia un principio, un' idea, ch'è il vero elemento determinante del fatto della venuta del Cristo come di tutti i momenti del Cristianesimo, di tutti gli elementi sia politici, sia morali, sia religiosi che lo costituiscono. Questa credenza sarebbe falsa. Imperocchè anche guardando ai dati storici, si può vedere, che il Cristianesimo ha esistito idealmente prima di esistere realmente; mentre trovavasi già prenunziato, simboleggiato, come dicesi, nella storia del popolo ebreo. Il simbolo di un fatto ha un valore in quanto ne rappresenta la possibilità. Se vi sono frammenti nella storia ebraica che simboleggiano, profetizzano la venuta del Messia, ciò è perchè questo fatto esisteva già idealmente, esisteva, se si vuole, in modo incompleto, ma esisteva nella mente divina.

Ma checchè sia de' dati storici e della narrazione ortodossa, per noi dev'essere fuori di dubbio, che il punto di partenza e ciò che havvi di più importante nel Cristianesimo non è la venuta del Cristo, ma è l'idea, il pensiero del Cristianesimo. Se questo pensiero non fosse esistito; se non fosse mai sorto nella mente divina; se accanto al fatto e al di sopra del fatto della venuta del Cristo e della sua individualità, come uomo, com'ente visibile e umano, non vi fosse stata l'idea; il fatto stesso non avrebbe potuto determinarsi e non sarebbe mai accaduto. Inoltre il Cristianesimo non è contenuto interamente nel fatto della venuta del Cristo, non solo perchè havvi il pensiero, l'idea anteriore alla venuta del Cristo, ma anche

perchè havvi tutto quello ch'è accaduto dappoi come uno sviluppo dell'idea cristiana. E Cristo stesso lo disse: — *Lo spirito verrà dopo di me e vi condurrà alla verità.* — Dopo dunque del fatto l'idea cristiana ha continuato a svilupparsi. Lo sviluppo mostra meglio che al di sopra del fatto havvi un mondo ideale o un'idea; mentre lo sviluppo storico non può essere che la realizzazione, la manifestazione man mano più compiuta e perfetta di un vero, di un principio ideale nella storia.

Il principio adunque della storia è l'idea. Ma ciò non basta. L'idea, in quanto principio della storia, è l'idea pensata ed esistente in qualche modo come idea. Ciò vuol significare che è necessaria una certa visione dell'idea, un certo intuito più o meno chiaro, una certa coscienza, fosse anche istintiva, dell'idea. Di fatto ciò che fa che la storia sia un moto e uno svolgimento continuo; ciò che fa che le nazioni e l'umanità si muovano e progrediscano, è appunto la presenza nella storia dell'idea o dell'assoluto, che sorpassa e trascende lo stato, la situazione limitata e finita, in cui, sia una nazione, sia tutte le nazioni versano in un dato momento. Provatevi a cancellare questa visione, questa coscienza o questo sentimento dell'idea, e rinchiudete con l'immaginazione le varie società nella cerchia dei bisogni attuali, e voi avrete un punto di fermata nel loro movimento, e quindi nella storia in generale. Nella vita nazionale adunque l'idea dev'essere presente e fino a un certo punto mostrarsi. Mercè questo intuito, una nazione porta e sente in sè l'universale e vuole realizzarlo, e quindi si muove; e più l'intuito è profondo e più il moto nazionale è intenso. Senza quest'aspirazione verso una perfezione assoluta, senza cioè la presenza dell'idea, in quanto idea, la nazione, lo ripeto, cadrebbe nell'inerzia e nello stato animale.

Di qui apparisce il perchè la natura e l'animale non hanno storia. Che se la storia non comincia, non esiste e non può esistere che in quel punto dell'essere e dell'universo in cui l'idea apparisce e si manifesta a se stessa, è chiaro che nè la natura nè l'animale possono aver storia propriamente detta, in quanto in essi non havvi l'idea. Ma come dobbiamo

intendere che l'idea non è nella natura nè nell'animale? Perchè in un certo senso l'idea è dappertutto e in ogni essere, appunto perchè ne è il principio. Di fatto, se la luce, il minerale, la pianta o l'animale hanno un principio — e si deve bene ammettere che lo hanno — e se questo principio è l'idea, l'idea sarà nella luce, nel minerale, nella pianta e nell'animale. Questo dev'esser chiaro per tutti coloro che hanno meditato intorno al principio delle cose o meglio intorno alla natura dell'idea. Adunque in che senso dobbiamo intendere, che l'idea non è nella natura nè nell'animale, e che perciò essi non hanno storia?

Primieramente rapporto alla natura, quando diciamo, che nella natura non havvi l'idea, vogliamo intendere che in essa l'idea non esiste in quanto idea. Per facilitare l'intelligenza di questo punto si può dire che l'idea è negli enti della natura, ma non si pensa nè si percepisce come idea. Di maniera che la pianta è generata dall'idea e per tanto contiene l'idea; ma la pianta non pensa l'idea e nemmeno la sua propria idea; ciò che equivale a dire che l'idea nella pianta non si pensa come idea. L'idea di fatto nella sua esistenza perfetta e assoluta deve pensare se stessa, e pensarsi nell'unità della sua natura. Ora quest'idea una e assoluta, questo pensiero di unità intrinseca e concreta non è possibile nell'ente naturale.

All'animale potremmo applicare le cose stesse dette intorno alla natura. Se non che quanto all'animale il quesito si mostra un po'più complicato, perchè nell'animale havvi qualcosa che non è nell'essere puramente naturale o fisico. Sorge in vero la questione se l'animale pensi. Alcuni, come Cartesio, han detto l'animale non essere che un automa. Altri in vece han sostenuto che l'animale pensi, senza però determinare la natura e i limiti di questo pensiero. È chiaro che l'animale non è una macchina, nè i moti dell'animale possono spiegarsi con le leggi meccaniche. L'animale si muove e sente la natura, ovvero la natura si riconcentra, si riflette e trova già una certa unità nell'animale. Un essere che si muove e che sente, pensa per ciò stesso. Il suo pensiero sarà confuso, indistinto e rudimentario, ma è un certo pensiero,

perchè sentire è già pensare. L'animale adunque pensa. Ma come pensa l'animale e cosa pensa? L'animale è rinchiuso nella sfera dei suoi bisogni materiali e sensibili; ond'esso non sente e non pensa l'idea, l'universale, nè prova il bisogno di elevarsi all'unità dell'universo e, in una parola sola, all'assoluto. Questo però non è che afferrare l'aspetto subbiettivo della questione. Dire che l'animale non s'innalza al pensiero dell'idea non è erroneo nè inesatto; ma da un punto di vista obbiettivo deve dirsi ch'è l'idea stessa che nell'animale è in modo incompiuto e imperfetto, vale a dire, che non si pensa come idea; e ciò perchè l'animale non può distaccarsi dalla natura. E precisamente perchè l'idea nell'animale non è in quanto idea, l'animale non progredisce, non ha storia.

L'esattezza di queste considerazioni possiamo verificarla in noi stessi. Perchè anche in noi si può distinguere una duplice natura, una natura animale e una natura razionale. Finchè siamo rinchiusi nella natura animale, poichè siamo avvolti nella natura, nella sfera dell'essere sensibile o nella sensazione, noi non intendiamo nulla, nè noi stessi nè i nostri rapporti con le altre parti dell'universo. Per intendere e pensare noi stessi e i rapporti necessari e consustanziali, che ci uniscono alle cose, e, in una parola, l'unità dell'universo, dobbiamo situarci in una sfera superiore alla sfera animale, in quella dell'idea. E ciò ch'è vero dell'uomo individuo è vero benanche, salvo le debite differenze, dell'uomo collettivo o dell'ente nazionale. Finchè una nazione vive nella sfera del suo essere sensibile e animale, essa non si muove; essa ripete ogni giorno la stessa vita e gli stessi eventi; essa prova sempre gli stessi bisogni. Che se non fosse possibile trascendere questa sfera, la storia stessa non sarebbe possibile.

Queste poche considerazioni ci spingono adunque a riconoscere con più pieno convincimento che solo l'idea o l'assoluto è il motore delle nazioni e dell'umanità, ovvero il principio determinante della storia.

Frattanto l'idea esiste e si pensa come idea in varie sfere; ciò che vuol dire, che in tutte queste sfere essa non si pensa alla stessa guisa, allo stesso grado di perfezione e di chiarezza; e che per dipiù, per la legge del sistema, non vi è che

un punto, una sfera sola, ove l'idea raggiunge la piena ed assoluta esistenza in quanto idea. Ebbene, qual' è questa sfera ove l'idea si pensa compiutamente come idea?

Questo punto lo abbiamo già altrove toccato, benchè in altra forma.[1] In vero, parlando dello spirito dell'umanità, abbiamo mostrato, come nell'atto che questo spirito penetra in altre sfere, non esiste poi in quanto vero spirito dell'umanità che in un sol punto e in una sola sfera; e questa, dicevamo, è la sfera della scienza, della scienza assoluta o della filosofia. Ora lo spirito dell'umanità non essendo che l'idea, così, dire che la sfera della scienza o della filosofia è la sfera propria dello spirito dell'umanità, vale quanto dire che la sfera propria dell'idea, la sfera cioè, nella quale l'idea esiste come idea, in quanto si pensa come idea una e assoluta, è appunto la sfera della scienza o della filosofia. Epperò il vero motore, il motore assoluto della storia è precisamente questa idea una e assoluta, che con la scienza o con la filosofia fa tutt'uno.

Quanto alla storia, essa non s'identifica nè può identificarsi con questa idea, perchè, è appena necessario ripeterlo, la storia costituisce una sfera limitata e relativa. Il che mostra, come la scienza sia una sfera superiore alla storia. E quel che diciamo della storia si applica anche più rigorosamente alle varie membra componenti la storia, cioè dire, alle varie nazioni. Una nazione, qualunque essa sia, non può pensare, comprendere e identificarsi con l'idea. Ma la storia, ovvero le varie nazioni non possono essere estranee all'idea: al contrario, per muoversi, debbono sentire l'influsso e le attrazioni dell'idea. Perciò se da un lato un intuito chiaro dell'idea è impossibile per la coscienza nazionale, ch'è una coscienza irriflessa, e in tutti i casi limitata e finita; da un altro poi, come lo diceva innanzi, questa coscienza deve avere un certo intuito, un certo senso, fosse pure istintivo, dell'idea. Da questo punto di vista noi possiamo intendere come la filosofia è ad un tempo un'istituzione nazionale o se si vuole un bisogno nazionale e storico, ed un bisogno che oltrepassa e supera i limiti della vita nazionale e della storia.

[1] Vedi cap. quinto, III. — *Natura propria dello spirito dell'umanità.*

La filosofia e il suo obbietto, cose che il linguaggio separa, ma che il pensiero non deve separare, sono l'ideale dell'universo, sono un obbietto assoluto, ch'è dinanzi alla storia, che più o meno si mostra alle nazioni e le spinge e le fa muovere: questo moto è eterno, perchè l'obbietto è eterno.

II.

L'IDEA O L'ASSOLUTO NELLA STORIA.[1]

Nel paragrafo precedente non abbiamo fatto che riconoscere in modo generale come l'idea sia il principio determinante della storia. Questo però è problema troppo complicato e difficile per poterlo abbandonare senza esaminarlo ne' suoi particolari. Ecco pertanto alcune obbiezioni che mostrano i vari aspetti della questione, risolvendo le quali, noi chiariremo per ciò stesso, se non compiutamente, almeno in modo sufficiente, il concetto che da un punto di vista generale e astratto ci siamo formato intorno a questo problema.

Innanzi tutto si tratta di sapere se l'idea o l'assoluto è nella storia o è fuori della storia. Perchè da un lato l'assoluto, essendo superiore alla storia, sembra che per ciò stesso sia al di fuori della storia; mentre dall'altro, poichè è l'assoluto che muove la storia, per la qual cosa vi debbono necessariamente essere dei rapporti tra la storia e l'assoluto, sembra in vece che l'assoluto sia nella storia. Ora se l'assoluto è al di fuori della storia, non è e non può essere l'assoluto motore della storia. E se d'altronde è nella storia, allora esso diviene nella storia e non è più l'assoluto; mentre un ente che diviene non può essere l'assoluto. Tali sono le difficoltà che si presentano al nostro esame, le quali tutte possono

antinomia

[1] Noi impieghiamo indifferentemente le parole *idea* e *assoluto*, perchè è chiaro che, se l'idea è il principio delle cose, l'idea e l'assoluto hanno in fondo lo stesso valore. Questi due vocaboli sono più rispondenti alla cosa che devesi significare e perciò vogliono essere adoperati a preferenza. Del resto è alla cosa che dobbiamo soprattutto mirare e non al vocabolo.

Ma tutti gli sforzi fatti per risolvere l'antinomia si traducono in una formula che non esprime se non la pura e semplice accettazione di essa. « L'assoluto è e non è nella storia, siccome è e non è nel mondo ». Hartmann

Questo si doveva dimostrare.

riassumersi in quest'unica: contraddizione del divenire e dell'assoluto. E però i nostri sforzi debbono essere indirizzati allo scopo di risolvere codesta contraddizione, conciliando il divenire con l'assoluto. E per penetrare più addentro nelle varie difficoltà fa d'uopo procedere secondo un metodo analitico.

E primieramente vediamo se l'assoluto è nella storia ovvero al di fuori della storia.

Ebbene, qualunque sia l'ipotesi che noi facciamo, non possiamo separare l'assoluto dalla storia o, per usare una espressione più larga e comprensiva, dal mondo. In effetti, separando la storia dall'assoluto, si ammetterebbe che la storia è indipendente dall'assoluto e che essa si muove da sè. Ma, se la storia non avesse bisogno dell'assoluto, ciò vorrebbe dire ch'essa basta a se stessa. Vi sarebbero dunque due assoluti; lo che è impossibile. Noi dobbiamo perciò necessariamente ammettere in principio un rapporto tra l'assoluto e la storia. Inoltre l'assoluto, in qualunque modo lo concepiamo, non è l'assoluto che in quanto nulla havvi che sfugge alla sua azione o, in altre parole, che la sua azione si estende a tutte le cose, e quindi anche alla storia. Epperò, sia che si consideri la necessità di un rapporto tra la storia e l'assoluto, sia che si consideri la necessità dell'azione dell'assoluto sulla storia, dobbiamo rigettare l'ipotesi di un assoluto ch'è al di fuori della storia, e ritenere in vece che l'assoluto è nella storia.

Alcuni intanto dicono: l'assoluto non fa che pensare la storia. Questa è una rappresentazione tutta subbiettiva dell'assoluto, perchè s'immagina l'assoluto che pensa la storia, com'io penso un obbietto che ho dinanzi. Ad ogni modo, anche attenendoci a questo concetto rappresentativo, noi arriveremo alla stessa conclusione. Perchè quand'anche l'assoluto non facesse che pensare la storia; quand'anche non vi fosse tra la storia e l'assoluto che un rapporto di pensiero, l'assoluto sarebbe nella storia. Dal momento che l'assoluto pensa la storia, penetra nella storia, vi penetra col pensiero, ma vi penetra. Così, per esempio, supponiamo che l'assoluto pensi il triangolo. È chiaro che questo pensiero che l'assoluto ha del triangolo è il pensiero assoluto del triangolo; il perchè tutti coloro che vogliono pensare rettamente il triangolo devono

pensarlo come lo pensa l'assoluto; e non solo questo, ma tutti i triangoli, possibili o attuali; esistenti nel pensiero o nella realtà, devono esser conformi a questo pensiero che l'assoluto ha del triangolo. Ecco come il pensiero dell'assoluto penetra intimamente ed è nel triangolo, perchè, lo ripeto, non havvi triangolo che possa essere al di fuori o diversamente da tale pensiero. Questo esempio applichiamo ad altre cose, alla storia in generale, e vedremo che se l'assoluto pensa la storia, la storia è fatta secondo questo pensiero; e non può muoversi nè essere al di fuori di questo pensiero. L'assoluto dunque è nella storia.

Ma da un altro lato deve dirsi, che l'assoluto non è nella storia, per questo che l'assoluto è l'assoluto e non è la storia. Di fatto non è difficile intendere, che l'assoluto, essendo un ente *sui generis* ed occupando una sfera propria e speciale, si distingue ed è perciò stesso separato in qualche modo dalla storia. L'assoluto, in quanto assoluto, non è nella storia, ma è superiore alla storia.

Adunque l'assoluto è e non è nella storia, siccome è, e non è nel mondo. Tale è la vera formola per esprimere il rapporto della storia e dell'assoluto. Invertiamone i termini, e diciamo: la storia è e non è nell'assoluto; e la formola non resterà men vera. Questa formola però non risponde alle abitudini non solo della mente irriflessa, ma dell'intendimento altresì e del razionalismo.

Questo modo di concepire l'assoluto è proprio della filosofia speculativa, perchè essa sola si muove nel sistema, anzi lo dimostra e lo realizza. Ed è solo situandosi nel sistema che si può comprendere come una sfera e gli enti che le appartengono sono e non sono in un'altra sfera. Se si dice che l'acqua è e non è nel sangue, la mente non speculativa non se ne farà persuasa; e nondimeno non è difficile riconoscere che, mentre l'acqua è nel sangue, nello stesso tempo non vi è, perchè è stata trasformata dalla natura propria del sangue. Un chimico, decomponendo il sangue, crede trovarvi l'acqua e ve la trova in effetti; ma egli non si accorge che l'acqua ch'è nel sangue, che vive e che circola, non è più l'acqua ricavata dall'analisi, dalla decomposizione chimica. Similmente

se si dice che un ente qualunque è e non è nel pensiero, la mente non speculativa dirà, che o vi è o non vi è; eppure è chiaro che la cosa non sta così, e che l'acqua, la luce, per esempio, sono e non sono nel pensiero, perchè vi sono sì, ma in modo speciale e come vi possono essere, trasformate, cioè, dalla natura propria del pensiero. Egli è quasi in modo analogo che l'assoluto riepiloga e contiene in sè l'universalità delle cose e quindi anche la storia. In vero un sistema si compone di varie parti, le quali, appunto perchè son varie, si distinguono l'una dall'altra; e nel tempo stesso, appunto perchè appartengono ad un medesimo sistema, debbono essere unite fra loro. Ma dire che vi sono varie parti distinte ed unite ad un tempo importa che vi è un principio supremo che tutte le distingue e tutte le unisce. Ora questo principio supremo non può esistere che a condizione che tutte le parti si ritrovino in esso; chè, se una sola gli fosse estranea, non più sarebbe il principio supremo. Da un altro lato queste varie parti non si trovano nè si possono altrimenti trovare in questo principio supremo che conformemente alla sua natura, vale a dire, trasformate e unificate in questo principio. Epperò esse sono e non sono nel principio supremo, perchè vi sono sì, ma diversamente da quel che sono in loro stesse.

Applicando questo ragionamento, vedremo come la storia è e non è nell'assoluto o, ciò che torna lo stesso, come l'assoluto è e non è nella storia. La storia è nell'assoluto o l'assoluto è nella storia, perchè nulla può essere al di fuori dell'assoluto. E la storia non è nell'assoluto, perchè la storia nell'assoluto non è più in quanto storia, ma in quanto idea della storia, idea ordinata, sistematizzata con le altre idee, contenuta, in una parola, nell'idea una e assoluta; ovveramente l'assoluto non è nella storia, perchè non è la storia la sfera dell'assoluto, la sfera cioè nella quale l'assoluto esiste come assoluto, come idea assoluta e nella unità della sua natura; ma vi è, secondo la espressione di Hegel, al di fuori di se stesso — *aus sich selbst.* —[1]

[1] Fareme notare che *al di fuori di se stesso* non esprime pienamente l'*aus sich selbst*. Questo involve il pensiero che l'ente ch'è al di fuori di se stesso trae *questo di fuori* da se stesso.

Ma l'assoluto, appunto perchè è e non è nella storia, diviene e non diviene nella storia. Sembra a prima vista che la cosa sia paradossastica. Imperocchè noi d'ordinario cominciamo per rappresentarci il motore della storia come un obbietto ideale, verso il quale la storia si muove, ch'essa aspira a realizzare, ad attuare e, a dir così, ad effigiare negli avvenimenti e ne'fatti. Di maniera che mentre la storia si muove e addiviene, questo ideale invece non si muove e non addiviene. Tale però, bisogna dirlo, è il concetto che si presenta alla mente, che non sa afferrare i rapporti veri e intrinseci delle cose.

Innanzi tutto il rapporto della storia col suo obbietto ideale è un rapporto intimo e consustanziale. Inoltre se il moto, l'evoluzione della storia è regolata da un principio, questo dev'essere e manifestarsi nella evoluzione. Così l'idea della pianta, benchè con la pianta non si confonda, deve non di meno in essa manifestarsi. Ecco perchè, lungi di concepire questo principio, quest'obbietto ideale, che muove la storia, come messo innanzi e dirimpetto alla storia in uno stato d'indifferenza e d'immobilità, dobbiamo concepirlo come principio che scende, si manifesta e si rivela nella storia. E se ammettiamo che l'assoluto scende in questo senso nella storia, ammettiamo per ciò stesso che l'assoluto diviene nella storia.

E qui si propone l'ardua obbiezione: se l'assoluto diviene, l'assoluto non è più l'assoluto. Il divenire è un'imperfezione, che ripugna alla natura dell'assoluto. L'ente che diviene è un ente limitato, imperfetto e relativo, un ente che aspira a raggiungere un fine che non ha ancora raggiunto e che non potrà giammai raggiungere, perchè qui si tratta di un divenire eterno.

Quello che c'inganna e c'induce a pensare in siffatta guisa del divenire è primieramente il falso concetto che abbiamo del tempo e dell'eternità. In vero noi ci rappresentiamo il tempo come al di fuori dell'eternità, e reciprocamente l'eternità come al di fuori del tempo, invece di considerarli entranbi come cose indivisibili. Noi crediamo che vi sia, secondo le usate espressioni, un'eternità *a parte antea* ed un'eternità *a parte postea*, e tra mezzo a que-

ste due eternità il tempo. Anche volendo ammetter questo, bisogna riconoscere un rapporto tra le due eternità e il tempo, che, scorrendo eternamente, le unisce insieme. Onde in ogni caso il tempo non scorre fuori dell'eternità, ed in fondo esso altro non è che l'attuazione dell'eternità. Non per tanto, attenendosi a quella falsa rappresentazione, siamo soliti di dire: l'eternità val meglio del tempo, ed il divenire implica un tempo limitato. Similmente, situandoci a un punto di vista tutto individuale, aggiungiamo: se io individuo fossi eterno varrei meglio dell'individuo passeggiero e mortale. Non è però dal punto di vista individuale che bisogna considerare le cose; ma nella loro idea.

Inoltre ciò che anche vale ad illuderci e a trarci in errore è che scindiamo il divenire dal tutto e ci poniamo a considerarlo nelle parti, nell'individuo come un fatto isolato e quasi contingente. Allora il divenire ci appare come un'imperfezione; e applicando per induzione il nostro ragionamento all'assoluto, arriviamo naturalmente alla conclusione ch'è impossibile che l'assoluto divenga. Di fatto, diciamo, l'uomo maturo, che ha sviluppato tutte le sue facoltà è più perfetto dell'uomo ch'è nell'infanzia. La pianta sviluppata la vince sulla pianta ch'è nel germe; e la pianta che ha prodotto fiori e frutta vale più della pianta che non ha per anco raggiunto questo scopo. In una parola, val meglio essere ed essere compiutamente che divenire: solo l'ente compiuto e che non diviene può essere l'assoluto. Ecco come riguardiamo la questione. Non è però così che dobbiamo riguardarla, perchè è nel tutto che dobbiamo considerare il divenire.

E considerandolo in questa guisa non havvi che una doppia ipotesi a fare: o il divenire è un accidente, ovvero è un momento razionale e essenziale del tutto. Ammettere che sia un accidente sarebbe negare l'esistenza di ogni legge e di ogni principio nella storia, la cui essenza sta appunto nel divenire. Dobbiamo dunque escludere questa ipotesi ed ammettere invece l'altra che il divenire è un momento razionale del tutto. Ora se il divenire non può essere un fatto accidentale, ma deve avere il suo principio, noi dobbiamo altresì ammettere l'idea del divenire, idea eterna e assoluta quanto ogni altra,

la quale costituisce un momento essenziale del sistema universale delle idee. Il che, in altre parole, vuol significare che a ritrovare il principio del divenire fa d'uopo risalire all'assoluto, all'idea una e assoluta. Se dunque il divenire ha la sua ragion d'essere nel tutto, come ogni altro principio, bisogna concluderne che il divenire, lungi di essere un'imperfezione, è una perfezione; e se inoltre ha sua radice nell'assoluto, esso ne è un momento essenziale.

Ma si dirà: anche ammettendo che ciò sia vero, questo tutto al più dimostra che havvi un'idea del divenire, un principio, una sfera ideale del divenire, che determina il divenire reale; ma non prova punto che l'assoluto diviene.

Questa obbiezione si fa quando non s'intende la vera natura dell'idea. Perchè la potenzialità assoluta, l'idea eterna del divenire implica necessariamente il divenire reale. In vero è affatto irrazionale e quindi assurdo supporre un'idea del divenire che non operi, che non produca, che non determini il divenire delle cose. Ma se determina il divenire delle cose, essa in qualche modo si determina e diviene essa stessa, perchè il divenire non potrebbe accadere al di fuori della sua azione, e se essa non fosse presente, presente, beninteso, come l'idea può esserlo. Il divenire di un'idea qualunque modifica quest'idea, perchè senza il divenire essa sarebbe rimasta sterile, e, secondo il linguaggio egheliano, rinchiusa nella regione astratta e immediata dell'idea. Ed ecco perchè deve dirsi che l'assoluto diviene nel divenire delle cose in generale come nel divenire della storia.

Il concetto popolare di un Dio creatore implica il divenire nell'assoluto. La creazione, in qualunque modo si consideri, è un divenire, e Dio, creando, è divenuto, cioè a dire, non solo ha fatto che il mondo addivenisse, ma è addivenuto esso stesso, in questo senso che ha fatto quello che ha pensato. Similmente l'altro concetto popolare della provvidenza implica la stessa cosa. Perchè si dice: Dio ha provveduto, ha disposto le cose fin dalla eternità, e le cose si svolgono conformemente a questa disposizione. Questo svolgimento, se è qualche cosa, fosse pure un'esistenza finita e limitata; questo fatto che non era e che è; questo passaggio dalla possibilità

all'atto, aggiunge un qualcosa all'assoluto, e quindi anche in questo senso il divenire arriva sino all'assoluto.

Del resto oltre le prove dirette e scientifiche possiamo ricordare che la storia delle religioni in generale è una conferma di questa verità. Le religioni orientali, come anche la greca e la romana, ammettono tutte, benchè sotto forme diverse, l'incarnazione, la presenza cioè e il divenire dell'assoluto nel mondo e nella storia. Il Cristianesimo poi l'ha ammesso in modo anche più esplicito. L'incarnazione cristiana, secondo l'insegnamento letterale, è scritta *ab eterno* ne'decreti divini. Questo pensiero eterno si è poscia attuato nel tempo e l'assoluto è divenuto nella storia, ed essendo addivenuto, non assumendo una natura eccezionale e privilegiata, ma la natura umana, egli non poteva più direttamente nè più profondamente entrare nel campo del divenire e della storia. E non solo l'assoluto è divenuto in un dato momento della storia, ma continua a divenire, benchè non più come uomo, ma come pensiero, come insegnamento, come spirito, che penetra nella storia e nell'umanità. Questa, lo ripeto, è una conferma storica del divenire dell'assoluto.

Il divenire adunque è una perfezione e l'assoluto diviene. Ma se il divenire è una perfezione, non è però tutta la perfezione. Il divenire è uno de' principii che contribuiscono alla vita e all'armonia del tutto; esso è solo una parte del sistema delle cose e non il sistema intero. La perfezione d'altronde sta nella unità e nell'unità sistematica. Oltre il divenire dunque vi è qualcosa che non diviene o, in altri termini, l'assoluto non è interamente nel divenire. La dimostrazione di questo punto ci farà riconoscere una sfera nell'assoluto, nella quale esso non diviene, e per tanto saremo condotti a concludere che, mentre l'assoluto diviene, nello stesso tempo non diviene nella storia.

Noi dobbiamo ritenere che ciò che diviene è il tempo e il moto e tutte le cose che sono e cadono ne' limiti del tempo, del moto e dello spazio, di queste forme fondamentali della natura e dell'esteriorità. Di maniera che un essere, qualunque sia la sua natura, in quanto è nella sfera del tempo, dello spazio e del moto, ovvero dal momento

che entra in questa sfera, deve muoversi e divenire. Ma quando qualche cosa diviene, un fenomeno, un avvenimento accade, perchè addivenga razionalmente e non sia un diventare capriccioso e fortuito, vi bisogna un qualcosa che non addiviene, e ch'è anteriore, o per dir meglio, superiore al divenire.

Ed havvi di fatto qualcosa anteriore al divenire che non diviene, e questa è primieramente la logica. Le forme logiche, noi lo sappiamo,[1] sono possibilità assolute, secondo le quali tutte le cose sono e addivengono. Un corpo cade, la luce si propaga, un suono è generato, tutti questi fenomeni presuppongono l'essere e il non essere, l'identità e la differenza, l'unità e la pluralità, il tutto e le parti, il subbietto e l'obbietto. E in una parola come tutto quello che è non può essere al di fuori delle forme logiche, così tutto quello che addiviene non può addivenire che conformemente a queste categorie invariabili e assolute. Per meglio comprendere questo punto noi vogliamo quasi rappresentarcelo materialmente. Un ente diviene. Dev'esservi qualcosa che precede questo divenire, e lo precede non nel tempo, ma idealmente e nell'intima costituzione delle cose. Questo ente, perchè divenga, bisogna che sia. L'*essere* dunque sarà un momento astratto, ma necessario del divenire di questo ente. Questo che diciamo dell'*essere* possiamo applicare ad ogni altra determinazione, per esempio, a quella dell'obbietto, la quale deve idealmente precedere il divenire dell'essere obbiettivo. Generalizzando, noi abbiamo una serie, una sfera o una trama di determinazioni, d'idee che precedono razionalmente il divenire e che sono le possibilità del divenire dei vari esseri e delle varie forme del divenire.

Non sono intanto solo le forme logiche che non divengono. Si può dire, che ogni forma, ogni principio o meglio ogni idea, anche quelle appartenenti alla sfera della natura, nello stretto senso della parola, non divengono e si distinguono dal divenire, quando anche non potessero dal divenire separarsi, ed il divenire fosse un momento essenziale del loro essere. Così la pianta addiviene, perchè il divenire è la

[1] Vedi cap. terzo, I — *Elementi fondamentali della storia* — sez. A.) *La logica.*

condizione essenziale della pianta, e quindi nell'idea della pianta è dato il divenire della pianta. Non di meno l'idea della pianta, in quanto idea, non diviene, ed è essa che determina il divenire della pianta, perchè la pianta diviene, e diviene in un modo determinato. In questo stesso senso, se havvi, e non si può non ammetterlo, un principio, un'idea del divenire in generale, questo principio, questa idea non diviene. E lo stesso dicasi dello spazio, del tempo e del moto, di queste presupposizioni necessarie del divenire. Lo spazio, il tempo e il moto, in quanto idee, non divengono.

Così noi abbiamo due termini, un termine che si muove e diviene, ed un termine che non si muove nè diviene, ovvero in questo solo e stesso essere, l'universo, noi troviamo due aspetti, l'uno pel quale addiviene, e l'altro pel quale non addiviene. Anche qui l'insegnamento cristiano offre una riprova di questa teoria. Perchè havvi un ente ch'è divenuto ed un altro che non diviene: il padre non s'incarna e il figlio si è incarnato: il padre fa il decreto e il figliuolo l'eseguisce. Il padre è la logica e il figlio è la natura, onde tra il padre e il figlio havvi la stessa opposizione che tra la logica e la natura.[1] Il padre determina il figlio e fa sì che il figlio si manifesti e entri nella sfera del divenire. Da un altro lato il figlio, divenendo, adempie e realizza l'eterno decreto.

E qui, prima di andare innanzi, possiamo paragonare il termine mutabile col termine immutabile e dimandarci se di questi due momenti dell'assoluto l'uno valga più dell'altro, se il non divenire valga più del divenire. Esaminando questa questione si giunge al risultato che se sotto un certo aspetto il divenire val meno del non divenire, sotto un altro aspetto è il non divenire che val meno del divenire; e quindi, reciprocamente, se il divenire val più del non divenire sotto un certo aspetto, sotto un altro poi il non divenire vale più del divenire. Il che mostra che le espressioni *valer più* e *valer*

[1] Fa appena bisogno notare che queste espressioni e questa classificazione non hanno qui che un senso generico e non sono adoperate che per chiarire il pensiero. Perchè quanto alla loro determinazione esatta non può ottenersi che penetrando nei particolari stessi del sistema egheliano.

meno, superiore e *inferiore, più perfetto* e *meno perfetto* non rispondono al vero rapporto delle cose. Quel che bisogna pensare è il rapporto indivisibile dei due termini, de' quali ciascuno ha una natura, una sfera propria ed una funzione speciale egualmente necessaria.

Se in vero prendiamo l'idea astratta, la possibilità del moto, e se in faccia a questa idea poniamo la realizzazione del moto, il moto che si attua nel tempo e nello spazio, sembra che vi sia una degradazione nell'idea assoluta del moto, e sotto questo aspetto l'idea del moto val più del moto che si attua e si realizza. Ma da un altro lato, mentre l'idea del moto è un'idea immediata, una forza che non opera, il moto attivo invece è una forza operosa, efficace; e sotto questo aspetto il moto che si attua la vince sul moto che non si attua. Così rappresentiamoci la creazione in generale, che, come lo abbiamo già detto, è un divenire. Noi sogliamo per un complesso di abitudini irriflesse raffigurarci l'idea creatrice e prima di creare come più perfetta dell'idea che si realizza nelle cose; in altre parole, siamo abituati a rappresentarci il pensiero astratto, immobile, inoperoso, o anche la volontà inerte, inattiva come superiori alla volontà e al pensiero operosi e attivi. Questa è una falsa rappresentazione, perchè quando anche si pretenda che il pensiero nell'operare perda di sua purezza primitiva, pure è innegabile che l'operare, il fare aggiunge alla perfezione di un pensiero astratto, immobile e inoperoso. Cosa sarebbe lo scultore che pensasse soltanto l'opera d'arte senza mai attuarla? Per quanto belli potessero essere i suoi concetti, egli non sarebbe un artista. Vero artista è colui che attua il suo pensiero. Cosa sarebbe il concetto astratto e non attuato del sistema solare? Il sistema solare eseguito, fatto, creato, si adoperi il vocabolo che meglio piace, val più del concetto astratto, perchè nell'esistenza del sistema solare havvi il pensiero ed altresì il fatto, l'attuazione, la realizzazione del pensiero. E similmente l'idea creatrice o Dio creatore non è perfetto innanzi la creazione ma nella creazione. Dire che Dio ha creato, perchè ha voluto creare, e che quindi poteva non creare, è la più grande astrazione che possa immaginarsi. Imperocchè, ammessa pure

la creazione nel senso popolare e biblico, bisogna riconoscere che Dio ha creato, perchè, non creando, sentiva, se posso così esprimermi, che non era perfetto, che mancava qualcosa alla sua perfezione. Adunque esaminando il rapporto dell'idea astratta e del divenire, è chiaro che tutti e due sono perfetti, che tutti e due, per dir meglio, contengono un elemento di perfezione, in quanto, se l'idea astratta è quella che determina il divenire, questo a volta sua attua l'idea astratta e immediata.

Ma oltre l'idea logica ed in generale l'idea astratta, oltre l'idea anteriore al divenire, che noi abbiamo considerata separandola in qualche modo dal divenire, havvi al di là e al di sopra del divenire qualcosa altro che nemmeno diviene.

Il divenire non può essere indefinito e indeterminato. Il puro divenire, il divenire per sè non può soddisfare alla ragione nè risponde alla intrinseca necessità delle cose. Il divenire dev'essere determinato, deve cioè avere uno scopo al quale s'indirizza. È chiaro che questo scopo è al di fuori e al di sopra del divenire; è un punto, una sfera nella quale il divenire non penetra. Havvi dunque una terza sfera che non diviene, e la quale si distingue tanto dalla sfera dell'idea logica, dell'idea astratta e non attiva, dell'idea che non diviene, che da quella dell'idea che si realizza e che diviene, che discende ne' limiti dello spazio, del tempo e del moto. In altre parole, al disopra dell'elemento mutabile havvi un elemento immutabile, ma immutabile in una guisa diversa dall'altro elemento immutabile, che abbiamo chiamato idea logica o più generalmente idea astratta.

Questa posizione della questione sembra a prima vista un po' oscura. Non pertanto presentandola sotto altro aspetto noi saremo disposti ad ammetterla. Secondo il detto popolare, Dio è l'*Alfa* e l'*Omega*. Si enuncia questa proposizione come se ne enunciano tante altre, senza determinarne il senso, perchè per determinarne il senso c'entra la scienza. Ma dicendo che Dio è l'*Alfa* e l'*Omega*, si vuol dire che Dio non è nell'*Alfa* come è nell'*Omega*, e viceversa; mentre se fosse nell'una identicamente com'è nell'altro, non sarebbe più le

due cose; e che per dipiù il tutto è sospeso tra questi due termini. Per modo che noi abbiamo l'*Alfa* immutabile e l'*Omega* anche immutabile, ma diversamente immutabile, e poi gli enti intermedi, che costituiscono il divenire. Ed esaminando anche un'opinione più scientifica, vi troveremo in fondo lo stesso concetto. Dio, noi diciamo, l'assoluto è la causa motrice e la causa finale. La causa, anche essendo una e la stessa, non pertanto esiste in modo diverso in questi due momenti. Perchè come causa motrice o efficiente, muove le cose e fa che addivengano: come causa finale è la stessa causa, ma non è più in quanto causa che fa le cose, le muove e le fa addivenire; è bensì in quanto causa che le ha già fatte e fatte per sè, in quanto causa, nella quale le cose hanno già raggiunto il loro scopo. Tanto dunque nell'opinione popolare che in quest'altra più scientifica, è implicato il concetto, che l'assoluto si compone di tre termini, di un termine astratto e immobile, di un termine mobile, e di un terzo termine che partecipa di entrambi, in quanto concilia in sè il divenire e il non divenire, e ad un tempo gli sorpassa e se ne distingue. Questo terzo termine è lo spirito.

Pel la dissoluz. si rivela più evidente quando l'idea logica è rappresentata alla causa motrice e lo spirito alla causa finale.

Se non che è egli vero che lo spirito non diviene e ch'è immutabile?

Noi sappiamo che se la storia ha bisogno della natura, non è poi la natura che fa la storia, ma lo spirito; e che lo spirito, senza essere l'unico elemento della storia, ne è però l'elemento determinante. Noi sappiamo, in altre parole, che la storia è una delle sfere dello spirito, e propriamente quella in cui lo spirito esiste come spirito nazionale, non come spirito nazionale individuale, ma in rapporto co'vari spiriti nazionali. E noi sappiamo inoltre che l'essenza della storia sta nel divenire. Queste cose essendo vere, è necessità ammettere che anche lo spirito si muove e diviene. Se non divenisse, la storia non sarebbe. Ma dove diviene? Diviene in tutti i gradi della sua esistenza, o vi è un grado, una sfera, nella quale non diviene e non si muove? Ecco dove sta la difficoltà; e questo è il punto che bisogna chiarire.

La logica, la natura e lo spirito: ecco i tre termini supremi, le tre sfere assolute, le tre idee che comprendono l'uni-

versalità delle cose. Noi diciamo che lo spirito è superiore alla logica e alla natura. Questa proposizione esprime il vero rapporto di quei tre termini, purchè intesa dal punto di vista della dialettica assoluta. Così intesa, essa significa che la logica, la natura e lo spirito sono ugualmente necessari, ma, benchè ugualmente necessari, non esercitano tutti la stessa funzione; e che vi è poi un termine, e questo è lo spirito, che esercita una funzione preponderante. In effetti lo spirito presuppone la logica e la natura e, presupponendole, le contiene; ma le contiene non quali sono in loro stesse, bensì trasformandole e modificandole secondo la sua propria essenza. Così la logica e la natura esistono in loro stesse e fuori dello spirito, e poi esistono nello spirito; e nello spirito esistono diversamente che fuori dello spirito. Imperocchè quando si dice, che lo spirito trasforma la logica e la natura, non è già che lo spirito possa cambiare l'essenza intima della logica, in quanto logica, ovvero far disparire le imperfezioni che sono nella natura, in quanto natura. Lo spirito non può cambiare nè far disparire quello ch'è fondato sulla natura delle cose, e ch'è necessario nella sua propria sfera. L'espressione più adeguata a designare l'azione dello spirito è quella adoperata da Hegel: lo spirito spiritualizza la logica e la natura. Ciò vuol dire che lo spirito eleva la logica e la natura alla sua sfera, e così le unifica e le concilia. A questo modo bisogna concepire tale rapporto, e questa è la ragione perchè si dice che il regno dello spirito è il regno dell'unità.

Ma l'unità dello spirito non è unità astratta, ma concreta, che comprende vari momenti e vari gradi. A partire dal suo grado infimo lo spirito già opera una certa conciliazione della logica e della natura. Mano a mano che va elevandosi ai gradi più alti della sua esistenza, questa conciliazione diviene sempre più intima e più profonda. E non è poi che in un grado solo, nel grado supremo, ch'è ad un tempo la forma vera dell'esistenza dello spirito, la forma, cioè, nella quale esso esiste come spirito assoluto, che la conciliazione è compiuta e perfetta. Per intendere e vedere chiaramente questi vari gradi, pe'quali lo spirito opera la conciliazione ideale della logica e della natura, bisogna studiare la *Filosofia dello spirito*

ne'suoi particolari. Non di meno è dato scorgere, benchè in modo estrinseco, come una certa conciliazione si operi anche nel grado infimo della vita dello spirito.

Uno dei momenti più immediati, più elementari della vita dello spirito è la sensibilità. Ora nella sensibilità vi sono da un lato certe forme logiche, che determinano la sensazione e al di fuori delle quali la sensazione non potrebb'essere, e dall'altro vi è il tempo, lo spazio, la materia, in una parola, la natura; onde l'essere rinchiuso in questa sfera opera già una certa conciliazione tra la logica e la natura.

Muovendo intanto dalla sfera della sensibilità troveremo sfere più alte dello spirito, a un tempo più larghe e più profonde, e fra le altre, quella dello Stato, quella dell'arte e quella della religione. In queste sfere lo spirito compie la conciliazione della logica e della natura in modo sempre più vero e più concreto; e quindi più vero e più concreto nella sfera dell'arte che in quella dello Stato, e più vero e più concreto ancora nella sfera della religione che in quelle dell'arte e dello Stato. Nella sensibilità adunque come nello Stato, nell'arte, nella religione lo spirito opera la conciliazione della logica e della natura, perchè, mentre è in rapporto, mentre è connesso con la logica e la natura, nello stesso tempo se ne distingue e le contiene sotto una forma adeguata alla sfera in cui le inviluppa. Ma in tutti questi gradi della sua esistenza lo spirito ha bisogno ancora della natura come natura; esso è ancora uno spirito limitato, che non abbraccia il tutto e che cade nelle condizioni del tempo e dello spazio; e però deve sottostare alla necessità del moto, del cangiamento, del divenire. Ecco una delle possibilità assolute della storia. Siamo dunque sempre nella sfera del movimento e del divenire; e se non vi fossero nello spirito che queste sfere soltanto, tutto si muoverebbe e tutto diverrebbe. Il che per le cose dette innanzi ripugna alla ragione e alla necessità del sistema. Perciò vi dev'essere nello spirito una sfera superiore a quelle della politica, dell'arte, della religione, la quale non è assolutamente divisa dalla storia, ma non di meno, muovendo la storia, non si muove con la storia. Ed ecco l'altra possibilità assoluta della storia.

E qui come argomento storico si può ricordare che il bisogno di una sfera suprema e assoluta, nella quale il tutto si riconcentra e lo spirito esiste come spirito assoluto è tanto immanente nell'intima costituzione dell'intelligenza, che tutta la storia, tutto il movimento del pensiero non solo filosofico, ma anche religioso si aggira intorno alla ricerca e alla determinazione di questa sfera. Così esaminando liberamente la dottrina cristiana della Trinità, il pensiero è da un'intrinseca necessità condotto ad ammettere, che una delle tre persone, le quali sono identiche e diverse a un tempo, la vince sulle altre in entità e perfezione. In effetto, se si dice che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figliuolo, ciò vuole appunto significare che lo Spirito Santo comprende il Padre e il Figliuolo, e che oltreacciò vi è in esso qualcosa che non è nel Padre nè nel Figliuolo, e che per ciò stesso lo eleva al di sopra del Padre e del Figliuolo, e da essi lo distingue.

Ora questa sfera dello spirito, in cui il divenire si arresta, è la sfera della scienza. Nella sfera della scienza lo spirito esiste come spirito assoluto, perchè vi esiste nella unità concreta della sua natura. In questa sfera lo spirito, dopo aver posto le varie sfere inferiori, rientra in se stesso; e dopo avere attraverso i vari gradi del suo sviluppo conciliate, come poteva, la logica e la natura, le ha compiutamente trasfigurate. Così lo spirito, in quanto scienza, non ha più bisogno della logica e della natura come tali, nel senso che risolve in sè l'opposizione della logica e della natura e, conciliandole, supera e in qualche modo nega la sfera della logica e quella della natura. A questo punto lo spirito apparisce ed è la negazione della negazione.

Ma si dirà che queste deduzioni ripugnano al fatto. Perchè nel fatto vi è una storia della scienza come vi è una storia degl'avvenimenti politici, o una storia propriamente detta: anche la filosofia ha la sua storia, ed i sistemi filosofici si svolgono, perchè oggi esiste quello che ieri non esisteva. Di modo che non è vero dire che la scienza non si muove, nè diviene.

Qui dobbiamo distinguere. Se per scienza — e questo è il modo ordinario di concepirla — intendiamo quello stato

della mente subbiettiva, in cui si cerca conoscere e si perviene mediante certi procedimenti, certe indagini, un certo sforzo più o meno intenso, a conoscere un qualche obbietto; allora è vero dire che la scienza si muove e diviene. Ma non accade così della scienza assoluta, alla quale le nostre parole si vogliono riferire. Questa scienza assoluta, ch'è in noi, è quella che muove il nostro pensiero finito e subbiettivo e lo fa svolgere. Per lo che il muoversi, le evoluzioni stesse di questa scienza ch'è nella natura, di questa scienza che diviene, suppongono una scienza assoluta. In altre parole, è la presenza di questa scienza assoluta nella nostra mente che l'anima, la vivifica e la fa divenire, siccome è essa che muove e fa divenire tutte le scienze particolari e finite: è come la luce infinita che illumina la luce finita. Questa scienza in fine è la scienza del divenire stesso, perchè è essa che determina le leggi, i rapporti, il campo e la necessità del divenire. Tutto ciò prova che questa scienza assoluta non si muove e non diviene.

Passiamo ora a vedere la forma sotto la quale la scienza, senza muoversi e senza divenire, muove la storia, e in generale fa che tutto attorno ad essa si muova e divenga.

III.

IL PENSIERO È IL MOTORE DELLA STORIA.

La sfera adunque nella quale l'assoluto, l'idea o lo spirito si riconcentra e si eleva alla sua vera esistenza, in quanto assoluto, in quanto idea una e assoluta, ovvero in quanto spirito assoluto, è la sfera della scienza. Così la scienza non si muove e non diviene, e, appunto perchè non si muove, muove la storia. Ma cos'è la scienza, e come, sotto qual forma essa muove la storia?

Primieramente la scienza è il pensiero. Anche qui ricordiamo che le nostre parole non si riferiscono al pensiero subbiettivo e sensibile, all'intelletto passivo, secondo la espressione aristotelica. Questo è un pensiero che diviene e che si

muove verso un obbietto che considera come estraneo a sè e separato da se stesso. Noi invece intendiamo parlare del pensiero che ha superato questo rapporto estrinseco, elevandosi all'unità intima e assoluta di sè col suo obbietto, ovvero, secondo l'altra espressione aristotelica, dell'intelletto attivo, che ha unificato l'intelligenza e l'intelligibile. Questo è il pensiero assoluto che riunisce in sè tutti i pensieri, o l'idea assoluta che riunisce in sè tutte le idee. Concepito a questo modo, il pensiero fa una sola e stessa cosa con la scienza. Di fatto la sfera della scienza è quella, nella quale lo spirito si riconosce come principio assoluto delle cose o come unità dei vari principii delle cose. Ora solo il pensiero può essere questo principio uno e assoluto, perchè non vi è nè si può concepire altro principio che sia superiore al pensiero, sia in Dio, sia nell'universo.

Non in Dio, perchè quando si esamina e si vuol liberamente determinare la natura divina, si vede — attenendosi anche al concetto popolare — che al di sopra de'vari attributi divini, al di sopra della bontà, della giustizia, della provvidenza divina, havvi il pensiero. E nel pensiero questi vari aspetti, queste varie determinazioni divine trovano il loro compimento, la loro perfezione, anzi il loro essere. Una giustizia, una provvidenza, che non è illuminata dal pensiero, e, per parlare con più precisione, che non è il pensiero, sarebbe una giustizia cieca, una provvidenza capricciosa e sregolata, quanto, cioè, vi ha di più opposto alla giustizia, alla provvidenza ed alla natura della divinità. Adunque in Dio non havvi nulla di più alto e di più essenziale del pensiero.

Non nell'universo, perchè, volendo considerare la questione sotto la categoria della finalità, si può già vedere che il più alto fine dell'universo è il pensiero, e che tutti gli altri fini e gli altri enti son posti pel pensiero e vanno al pensiero. In qualunque modo in effetti concepiamo la finalità assoluta dell'universo, essa non può essere che un ente intelligibile, un'idea o un pensiero assoluto. Onde è vero dire che le cose tutte dell'universo sono fatte e coordinate in vista del pensiero e, secondo la espressione egheliana, che le cose vanno dall'essere al pensiero. E se dalle cose si togliesse

questa necessità di divenir pensiero, di esistere nel pensiero e di esser pensate o, in una parola sola, se si togliesse il pensiero, le cose non sarebbero.

Il rapporto però di finalità è un certo modo di rappresentarsi il rapporto del pensiero e dell'universo; mentre questo rapporto è superiore a quello di finalità. Il pensiero è superiore al fine, in quanto pensa e determina il fine, siccome pensa e determina ogni altro essere. In vero noi sogliamo dire: Dio è il fine dell'universo, e l'universo va verso Dio, perchè è fatto e coordinato in guisa da raggiungere questo fine; e così, per esempio, la pianta va verso Dio, perchè Dio l'ha fatta così. Ora questo *fare così* è superiore alla finalità, perchè è quello che ha determinato la finalità della pianta nell'atto stesso che ne ha determinato la natura e i rapporti. Ciò che diciamo della pianta si applica ad ogni altro essere, come all'universo intero. Se non che il fare è pensare, perchè Dio fa pensando: dunque essere il fine ed essere il pensiero di un ente son due cose, due gradazioni diverse; e mentre il pensiero comprende il fine, il fine poi non comprende il pensiero. Per afferrare il pensiero e la vera natura del pensiero fa perciò bisogno elevarsi anche al di sopra della finalità. In effetti se noi dicevamo che solo il pensiero può essere il principio uno e assoluto dell'universo, ciò è perchè il pensiero solo può essere tutte le cose, a tutte comunicarsi, senza confondersi con alcuna di esse e rimanendo sempre identico a se stesso.

Il pensiero è e si communica a tutte le cose, anzi è una parte dell'essere di queste cose, perchè tutte le pensa e, pensandole, le fa. Rappresentiamoci la cosa così: l'assoluto fa le cose. Ma l'assoluto non le farebbe rettamente, anzi non le farebbe, se non le facesse secondo la loro essenza o, ciò che vale lo stesso, se non le facesse secondo la loro idea. L'idea adunque determina e domina il fare dell'assoluto. Il vero però si è che l'assoluto è appunto l'idea; e l'idea è il pensiero. Da un altro lato, mentre il pensiero si comunica a tutte le cose, nel tempo stesso con alcuna di esse non si confonde, e solo a questa condizione esso può rimanere identico a se stesso ed essere l'unità concreta dei vari momenti

dell'essere e della cognizione. Tale è il pensiero assoluto che fa una cosa sola con la scienza assoluta.

Questo pensiero assoluto non possiamo porlo in alcun luogo, appunto perchè, essendo il pensiero assoluto, esso è al di fuori dello spazio e del tempo: è un pensiero ch'è dappertutto, e che perciò contiene il tempo e lo spazio, ma li contiene come può contenerli; mentre lo spazio e il tempo non sono in esso quali sono al di fuori di esso e in loro stessi. Il pensiero assoluto, in quanto tale, non è nello spazio, perchè se fosse nello spazio non sarebbe più il pensiero assoluto; ma è chiaro d'altronde che esso contiene lo spazio, perchè pensa, fa e determina lo spazio. E come pensa, fa e determina lo spazio, così pensa, fa e determina le altre cose tutte; e così, contenendole, da esse in pari tempo si distingue. Ogni cosa dunque esiste in questo pensiero nello stato di unità, di perfezione e di sistema; epperò questo pensiero non si muove e non diviene.

Ebbene, se egli è vero che havvi un pensiero assoluto, e che in questo pensiero si trovano concentrate le cause, i principii delle cose nella loro unità, sarà questo il motore delle cose, e perciò stesso il motore della storia; e muoverà la storia, senza muoversi con essa. E noi lo ammettiamo, dicendo che la storia mira a un ideale che vuole raggiungere. Perocchè ciò significa che havvi un qualcosa che si rivela e si manifesta nella storia, onde questa mira a raggiungerlo; ma che si distingue nello stesso tempo da ogni momento della storia; che vi è, in altre parole, un ideale che muove la storia e che, perciò stesso che la muove, non si muove, mentre, se con la storia si muovesse, cesserebbe di essere un ideale.

Questo però non è più che un modo subbiettivo di rappresentarsi il rapporto della storia e del suo ideale, ovvero della storia e del pensiero assoluto. È il razionalismo che può rappresentarsi così il pensiero assoluto, come, cioè, il fine del divenire, ma come un fine separato e diverso sostanzialmente dal divenire.

Ma primieramente il divenire non è che per quanto è unito con questo pensiero, e tutte le cose non addivengono che per questo pensiero; onde questo ideale dev'essere

e manifestarsi nella storia; altrimenti la storia l'ignorerebbe e non si muoverebbe. Inoltre, penetrando più profondamente nella natura di questo rapporto, si vede ch'è il pensiero assoluto che, uscendo fuori di sè, estrinsecandosi, facendosi natura e cadendo ne'limiti dello spazio e del tempo, diviene. Diviene, è vero, in quanto storia, e non in quanto pensiero assoluto. Ciò mostra nondimeno che in fondo uno e lo stesso è l'ente che concilia in sè i due aspetti opposti, il divenire e il non divenire, perchè è lo stesso pensiero assoluto e immutabile, che si determina come natura, come divenire, come storia, come pensiero limitato e mutabile. Fuori di questa unità concreta il divenire e la storia sarebbero impossibili. E di qui meglio apparisce la verità di quello che innanzi dicevamo, che l'assoluto diviene e non diviene. Il pensiero assoluto discende nella storia e cade per ciò stesso in tutte le limitazioni della natura, perchè la natura è parte essenziale della storia e la storia non può attuarsi al di fuori della natura. Di maniera che, se ci rappresentiamo la storia e il movimento della storia come un movimento d'idee, come una manifestazione successiva d'idee, queste idee cadono e sono necessariamente nella natura, e, in quanto sono nella natura, sono limitate: esse non sono più l'idea una, il pensiero uno e assoluto, ma frammenti del pensiero. Così il pensiero assoluto nella storia è se stesso e non è se stesso; e non è se stesso perchè non ritrova se stesso nella vita di una nazione o in un periodo storico, ma solo un frammento di se stesso ed anche questo frammento, appunto perchè è nel campo della natura, lo ritrova sotto una forma imperfetta. Ora da un lato la coscienza della sua perfezione, in quanto pensiero assoluto; dall'altro la imperfezione, la limitazione che questo pensiero prova, in quanto disceso nella natura, e il desiderio che sente di raggiungere la sua vera esistenza, di realizzare la sua intima essenza, generano un movimento, ch'è appunto il movimento storico o, in una parola sola, la storia. Questo movimento è eterno, perchè la storia vive e vivrà eternamente nella natura; onde bisognerebbe annullare la natura e le leggi della natura, perchè la storia cessasse. Ed è solo da questo punto di vista che noi possiamo conce-

non è soddisf. la spiegaz. della ragione. d'essere della storia.

pire il pensiero assoluto come l'ideale della storia, come un obbietto, cioè, che la storia aspira a realizzare, ma che non può nè potrà mai realizzare.

Ma si dirà, che nè una nazione nè la storia in generale hanno coscienza di questo pensiero assoluto. Questa mancanza di coscienza, questa ignoranza non prova meno che è il pensiero assoluto che muove se stesso. Questo pensiero, ch'è in noi, come già abbiamo avuto occasione di dirlo altre volte, è quello che fa la nostra grandezza e il nostro cordoglio, ed è esso che fa sorgere e cadere le nazioni. Sorgono quelle che lo incarnano più e meglio delle altre. E cadono e isteriliscono quelle che non lo rappresentano. Per una ragione assoluta, cioè dire, appunto perchè una nazione è nella storia, anzi è la storia, essa non può nè deve avere una chiara coscienza dell'assoluto pensiero, ma può solo sentirlo; e una nazione che sorge, sente un nuovo pensiero che l'agita e la commuove, e ne risveglia le forze e l'energia. E non havvi poi che il pensiero assoluto che sappia quello che la coscienza irriflessa ignora e non potrà mai sapere; ed è solo esso che sa e riconosce come, essendo il motore della storia, muove se stesso, è il motore di se stesso, si muove e non si muove; che si muove, dandosi un'esistenza estrinseca, e non si muove nella sua esistenza assoluta; e che da ultimo si muove, non muovendosi, vale a dire, che ciò che fa il suo movimento e il suo divenire è appunto quella sfera, quell'aspetto, quel momento di se stesso, pel quale non si muove e non diviene.

Tale è il risultato supremo delle nostre investigazioni; risultato tanto profondamente complesso ch'è per dir così impossibile più che difficile esaminarlo compiutamente ed esaurirlo mercè un'indagine, quale la nostra, rapida e ristretta entro certi limiti determinati. Nondimeno da questo punto noi ci siamo messi in possesso di un principio che potremo applicare ai vari problemi che direttamente si riferiscono alla storia, ovvero ai vari aspetti del problema storico, come un criterio nel quale questi vari problemi trovano la loro risoluzione e questi vari aspetti la loro dimostrazione.

Per completare in questo senso le nostre investigazioni nel capitolo seguente passeremo a trattare il problema delle

origini e della natura della storia. Sotto questo titolo intendiamo raccogliere varie questioni relative alla storia in generale, e che debbono far parte di un' introduzione alla filosofia della storia, perchè razionalmente precedono la costruzione di questo ramo della scienza ne' suoi particolari. Tali sono, per esempio, le questioni intorno al se possa esservi altra storia oltre la presente; se la storia abbia avuto un principio; se avrà un termine; e quali siano le condizioni necessarie per la esistenza della storia. Queste indagini possono esser considerate come tante applicazioni di quell'unica verità suprema, che l'idea una e assoluta o il pensiero assoluto è il principio determinante e motore della storia.

Digitized by Google

CAPITOLO OTTAVO

DELLE ORIGINI E DELLA NATURA DELLA STORIA.

—

I.

SE POSSA ESSERVI ALTRA STORIA OLTRE LA PRESENTE.

Come uno de' preliminari del problema delle origini della storia, noi dobbiamo anzitutto esaminare se possa esservi un'altra storia oltre la presente, e diversa dalla storia attuale, di questa storia, di cui noi facciamo parte, e che si svolge sul nostro pianeta, la terra.

Relativamente a questo punto noi siamo disposti a seguire, come nell'esame di altri punti, lo stesso metodo d'irriflessione e di astrazioni e, in altre parole, a gettarci nel campo dell'immaginazione, ove tutto, le cose più strane e più irrazionali, pigliano sembianza di possibilità. È così che, anche ammettendo un certo ordine e una certa armonia nel nostro mondo, supponiamo altri mondi, ove l'ordine e l'armonia sono più compiuti. Similmente così arriviamo alla famosa teoria di un numero infinito di mondi. E spingendo le cose all'estremo riteniamo che tutti questi mondi possibili sono migliori e più perfetti del nostro. Di qui l'origine dell'*ottimismo* e del *pessimismo*. Secondo un procedimento identico, quando pigliamo a considerare l'uomo e la sua costituzione, supponiamo altri esseri dotati di una costituzione più perfetta, di facoltà più squisite, di un numero maggiore di membra, di organi e di sensi. Il che ci ricorda il fantastico concetto di Fourier, che, per mettere l'uomo in armonia con le sue teoriche, pensò doverlo fornire di un nuovo organo, di una coda, cioè, terminantesi con un occhio. Ora al modo stesso appunto, lasciando cioè similmente libero giuoco all'immaginazione, si arriva alla conclusione, che vi può essere un'al-

tra storia diversa dall'attuale, dalla nostra storia. Questa conclusione però, al pari delle altre già accennate, ripugna alla ragione e alla possibilità delle cose.

Primieramente noi non dobbiamo occuparci che della nostra storia, e dobbiamo perciò stesso rigettare l'opinione, forse comune a parecchi, secondo la quale la storia presente non sarebbe che un avviamento, una preparazione ad un'altra storia posta al di fuori di essa; ed il mondo, la vita, l'esistenza attuale non sarebbe che uno stato transitorio che si connette a un altro stato, a un'altra forma di esistenza. Questa ipotesi è fondata sulla credenza in una vita futura e nell'immortalità dell'anima. Ora il problema di una vita futura e dell'immortalità dell'anima, quando non ci vogliamo contentare di parole, è un problema che non si può razionalmente dimostrare: è un punto che può essere obbietto di sentimento, di fede, ma non di ragione.[1] Per la qual cosa con questa ipotesi non si spiega la storia attuale, il suo obbietto e il suo intimo significato, ovvero si spiega *obscurum per obscurius*, e per dipiù si complica inutilmente la questione.

Checchè sia dell'immortalità dell'anima, vi sia o non vi sia questa vita, questa storia futura, noi abbiamo innanzi a noi, in questo mondo nel quale viviamo, una storia che ha il suo campo, il suo obbietto proprio, ch'è indipendente da quella ipotesi. Qual relazione di fatto e quale influenza può avere l'ipotesi della immortalità dell'anima sulla guerra? Sono l'onore, l'interesse, la sicurezza o la grandezza della nazione gli scopi della guerra; e la nazione manda i suoi figli alla pugna e alla morte senza brigarsi più che tanto delle loro credenze e delle loro convinzioni intorno alla immortalità dell'anima. Si citeranno le guerre di religione: sì, ma anche lo scopo di queste era o sarà uno scopo presente, attuale, fatto per realizzarsi nella nostra storia, al di fuori della quale non ha valore nè importanza. Rivolgiamoci all'ente giuridico, a quest'altro elemento essenziale dell'organismo sociale, e noi vedremo che accade la cosa stessa. Perocchè il giudice assolve e condanna, senza decidere se l'anima sia

[1] Ciò fu già dimostrato dal Vera nella *Introduction à la Philosophie de Hégel*, *Appendice* II.

immortale o meno. E lo stesso dicasi del progresso. Una nazione deve avere certi scopi, senza i quali non avrebbe ragione di essere. A questi essa s'indirizza e gli raggiunge senza preoccuparsi della vita avvenire e dell'immortalità dell'anima. Questi vari fenomeni storici adunque sono indipendenti dal fatto di una vita futura.

Ma havvi inoltre un'altra considerazione, ch'è forse la dominante. La vita futura, l'immortalità dell'anima riguarda l'individuo, non la nazione. Una nazione non è immortale che in quanto esiste. Cessata una volta la sua esistenza, essa finisce, non havvi vita futura per lei. Secondo questa credenza solo l'individuo potrebbe sopravvivere alla sua esistenza fenomenale. Ma l'obbietto della storia è la nazione, lo spirito nazionale, non l'individuo. Ciò mostra che la storia non ha nulla a che fare con questo stato avvenire, che, lo ripeto, non può tutt'al più essere che uno stato individuale. È chiaro dunque che noi non dobbiamo occuparci di questa vita futura, di questa storia per dir così d'oltretomba, ma solo della storia che si svolge in questa vita e in questo mondo.

Ma non solo noi dobbiamo rigettare l'ipotesi di una vita futura, perchè estranea e priva di ogni risultato in rapporto alla storia, ma dobbiamo similmente rigettar quella della possibilità di una storia diversa dall'attuale. Se non che questa seconda ipotesi si basa sopra argomenti tratti in parte dal mondo morale, in parte dal mondo fisico, che occorre esaminare partitamente.

E innanzi tutto si dice: è innegabile che nella società e nella storia, quali oggi sono costituite, esistono difetti e imperfezioni; e nulla impedisce di ammettere uno stato di cose, una storia ove queste lacune, questi difetti e queste imperfezioni non esistano. Inoltre, si aggiunge, la perfezione sta nell'assenza di ogni lotta, di ogni conflitto e di ogni contraddizione. Ora nella nostra storia passata, presente e futura vi sono state, vi sono e vi saranno lotte ed opposizioni. Questa non è dunque la forma più perfetta della storia, e per tanto bisogna ammettere che ve ne possa essere un'altra.

Quanto alla prima parte dell'argomento bisogna distin-

guere. Non neghiamo che nella storia vi possano essere difetti e imperfezioni, ed ammettiamo che si possa correggerli, e fino a un certo punto farli anche scomparire. Ma se per imperfezioni e difetti s'intendono certe istituzioni essenziali alla società e alla storia, e si crede, che in un'altra storia queste istituzioni possano essere annullate, qui sta l'errore, il falso, l'impossibile. Spieghiamo questo pensiero con un esempio. Una delle tendenze de'tempi moderni è quella di affievolire, di assottigliare l'ingerenza governativa. Questa tendenza è vera entro certi limiti, entro i limiti, cioè della possibilità e della necessità delle cose, che lasciano intatta l'istituzione; ed ecco ciò ch'è correggere l'imperfezione. Ma vi ha chi intende l'imperfezione in altro modo. Vi ha chi pretende che l'esistenza stessa di un governo qualunque è un'imperfezione, un difetto della nostra storia. La libertà ci può fornire un altro esempio. Tutti dobbiamo desiderare il massimo sviluppo possibile di libertà; ma è falso credere, che la vera libertà sia la facoltà di tutto fare, e che perciò la libertà, nella quale penetra l'ordine, la regola, la ragione, sia una libertà imperfetta. Eppure vi sono alcuni che appunto così intendono le imperfezioni. Secondo essi lo Stato, la libertà disciplinata, la famiglia o la proprietà sono de'difetti e delle imperfezioni della nostra storia. Muovendo da questo punto sembra loro affatto naturale arrivare alla deduzione che dunque un'altra storia, a voler esser più perfetta, dovrebbe abolire, escludere codeste istituzioni. Se non che tali istituzioni, lungi di essere imperfezioni sono perfezioni, e perchè sono essenziali alla società e alla storia, e perchè sono fondate sulla natura e sulla necessità delle cose.[1] Così la supposta storia non potrebbe a tal riguardo esser perfetta nè più nè meno della nostra. Anzi essa non potrebbe essere perfetta se non contenendo appunto quelle che da taluni si considerano come imperfezioni della nostra storia.

Ad un risultato identico ci conduce l'esame dell'altra parte dell'argomento. Noi già altrove[2] mostrammo che uno

[1] Vedi cap. sesto, V. — *Il progresso è definito e relativo.*

[2] Vedi cap. sesto, III. — *La felicità e la moralità come scopi della storia.*

stato di felicità passiva e negativa, uno stato di pace esente da ogni lotta, da ogni conflitto non è possibile nella storia e non può essere lo scopo al quale la storia s'indirizza. Imperocchè la lotta, l'antagonismo, le contraddizioni fanno la vita dell'universo e della storia. D'altronde un essere che, come la storia, è in rapporto con la natura, è soggetto necessariamente alla lotta e all'opposizione; e più questa lotta è intensa e vigorosa, e più la storia raggiunge un alto punto di sviluppo e di verità. Ora è chiaro che la supposta storia, non potendosi da un lato divincolare dalla natura, e dovendo dall'altro sottostare all'azione della dialettica assoluta, non potrebbe contenere minori o maggiori contraddizioni della nostra storia, e sotto questo rapporto benanche essa non potrebb'essere nè più nè meno perfetta della storia attuale. Tali sono in breve gli argomenti che, per designarli con un nome, possiamo chiamar morali. Vi sono poi gli argomenti tratti dal mondo fisico.

Si dice: la costituzione fisica della natura giustifica l'ipotesi della possibilità di una storia diversa dall'attuale, perchè la natura può essere diversamente da quel ch'è. Per esempio, i pianeti possono girare in modo diverso da quello in cui oggi girano. Una storia messa in altre condizioni fisiche e naturali è necessariamente una storia diversa.

Ma anche qui dobbiamo ritenere che gli elementi naturali possibili, costitutivi di un'altra storia non potrebbero essere diversi da quelli della storia attuale. Di fatto, è vero che alla stessa guisa come la libertà può muoversi, così anche gli esseri nel mondo fisico possono muoversi. Ma anche qui la cosa non è vera che entro certi limiti. Prendiamo, per esempio, la respirazione come fatto, senza entrare in indagini fisiologiche. Io respiro qui, sulla superficie della terra, e continuo a respirare innalzandomi ad una certa altezza. Ma se diciamo che si può respirare dappertutto, ciò è falso, perchè al di là di un certo limite non più si respira, ma si muore. Le ascensioni areonautiche lo provano. E non accade così solo perchè la pressione dell'atmosfera scema, ma perchè mancano gli elementi necessari alla respirazione. Questo mostra che l'organismo umano e la storia non possono essere al di fuori della sfera terrestre. Similmente noi non possiamo

supporre un ordinamento di cose, ove, per esempio, non fosse che la luce, perchè l'ombra concorre alla formazione ed alla vita degli esseri quanto la luce. Un corpo affatto luminoso non potrebb'essere abitato; e l'occhio nella luce pura non potrebbe vedere. Adunque sarebbe altrettanto impossibile cancellare dall'universo l'ombra quanto la luce, benchè entro certi limiti possa ammettersi che la combinazione della luce e dell'ombra può variare, ed ha vari gradi. Trascendere adunque i limiti delle cose non si può, perchè questi, costituendo l'intrinseca necessità degli esseri, sono assoluti e invariabili. Epperò un'altra storia, comunque si volesse supporla diversa in qualche particolare, quanto ad elementi fisici, esterni essenziali sarebbe identica alla nostra. Questo argomento dunque non prova nulla in favore della possibilità di una storia diversa dalla nostra.

Frattanto si obbietterà che questa teorica contraddice al fatto, che sembra dimostrare il contrario, perchè anche in questo globo vi è stata una storia diversa da quella nella quale ci muoviamo. In effetti certe rivoluzioni geologiche da un lato, dall'altro le scoperte paleontologiche mostrano che vi possono essere condizioni fisiche, morali e storiche diverse da queste nostre. In altre parole questi fatti constatati dalla scienza mostrano che vi può essere stata un'altra storia. E se ciò fu vero e possibile nel passato, non si vede per qual ragione si vorrebbe escluderne la possibilità nell'avvenire.

Ma primieramente le specie di animali perdute o diverse dalle attuali, di cui la paleontologia ha raccolto e ci ha conservato gli avanzi, non appartengono a un ordine di esseri essenzialmente diverso dal nostro. Si prenda un fossile qualunque un animale od altro, e si vedrà che, comunque esso avesse vissuto in condizioni climatologiche diverse dalle nostre, comunque le sue fattezze e la sua figura fossero differenti da quelle delle specie viventi, pure appartengono a uno stesso tipo. Il disegno, la costituzione fondamentale dell'organismo sono identici, ed il cambiamento, la trasformazione non ha toccato che la figura, gli ornamenti e altri dati subordinati. Una specie di animali cessa di esistere ed un'altra viene a sostituirla: da ciò non segue che il tipo,

le condizioni essenziali dell' organismo siano cambiati. Ciò accade anche nella trasformazione della specie umana. L' incrociamento di due razze ne produce una terza: sono vari tipi, ma queste trasformazioni non possono uscire da' limiti fondamentali dell' organismo. E possiamo verificare questo fatto anche nello spirito, nelle arti belle, per esempio. Abbiamo un fetiscio e una statua di Fidia. Ebbene, si può dire che il mastodonte e il cavallo sono nello stesso rapporto che il fetiscio e la statua, tenuto, beninteso, conto delle intime differenze. Di fatto Dio creando — questa è una rappresentazione, ma che vale a far intendere — il mastodonte e il cavallo avea in mente il tipo comune della specie o, per dir meglio, avea nel pensiero gli stessi elementi essenziali dell' essere organico, alla stessa guisa come una e la stessa è la legge, l' idea che guidò Fidia nel suo lavoro e che guida il selvaggio nella costruziono del suo fetiscio. Comunque la statua di Fidia la vinca in bellezza e in pregi innumerevoli sul fetiscio, pure una è l' idea che ispira i due lavori, una è l' idea che vuolsi in essi incarnare.

Quanto poi alle catastrofi ed ai rivolgimenti alla superficie del globo, ammettendo, come dobbiamo ammettere, senza volerne qui esaminare le cause, che siano avvenuti, da ciò non segue che vi sia stata una storia costituita in modo sostanzialmente diverso dall' attuale. Perchè è fuori dubbio che questi rivolgimenti costituiscono la storia fisica, il processo della terra. [1] Essi dunque appartengono alla storia attuale e ne formano un momento. E però di qui nemmeno si può trarre argomento alcuno in favore della possibilità di una storia diversa dall' attuale.

Tutti adunque gli argomenti esaminati convergono in questa conclusione, che una storia diversa dalla nostra storia è impossibile. Di fatto ora è dato vedere che, se si arriva alla conclusione opposta, ciò è solo perchè si considera l' universo e la storia in modo estrinseco e fortuito e al di fuori del sistema. Una volta situatici al di fuori della necessità e della possibilità assoluta delle cose, con la fantasia e con l' imma-

[1] Questo punto sarà meglio chiarito più oltre, III, sez. B) — *Origine del mondo.*

ginazione crediamo all'esistenza o per lo meno alla possibilità di un'altra storia sulla Terra o altrove, ordinata in modo sostanzialmente diverso dalla storia nostra, dalla storia attuale e presente. Ma non ci accorgiamo che, se la nostra storia non è una storia vera, assoluta, essa non ha alcun valore; che se essa non rappresenta un pensiero assoluto, diventa allora un'illusione, una specie di giuoco.

Tal'è il punto di vista conosciuto sotto il nome di teorica dell'*Ironia*. E tutto con la storia diviene un giuoco ed un'ironia, l'arte, la religione, le istituzioni civili e politiche e la scienza stessa. Perchè queste cose abbiano un valore reale, bisogna che la storia e tutto quello che la costituisce siano la manifestazione di principii assoluti. Se la proposizione due e due fan quattro in altro ordine di cose potesse far cinque, essa non avrebbe più senso nè valore. Se la forza che qui produce la luce, in altro ordine di cose potesse produrre le tenebre o che so io, la scienza e con la scienza ogni principio ed ogni idea andrebbero sconvolti e distrutti. L'argomento cresce se la supposta storia la immaginiamo non solo diversa, ma anche più perfetta dell'attuale, perchè in questo caso la storia attuale non è che una degradazione, e quasi una falsità rimpetto all'altra storia, ove risiedono la perfezione e la verità. E allora noi non possiamo prendere in sul serio nè la storia, nè noi stessi, nè l'assoluto, perchè quel che e la storia e noi siamo non lo siamo che per l'assoluto e per la partecipazione all'assoluto.

Che se, come tutte le nostre considerazioni lo mostrano, la nostra storia dev'essere assoluta in questo senso, cioè, che dev'esser fondata sopra principii assoluti, non si può concepire come al di fuori della sfera, in cui questi si manifestano, vi possa essere un'altra manifestazione; e ad ogni modo poi, quando si volesse ammettere la possibilità di un'altra manifestazione, non si può concepire come essa possa accadere al di fuori della sfera di quei principii stessi, di quelle stesse leggi che governano la nostra storia. Ciò in altri termini vuol significare, che al di sopra del mondo, della natura e della storia sta il mondo delle idee. E però, quando la storia attuale cessasse e un'altra cominciasse, questa non potrebb'esser co-

struita che sul modello stesso, e pertanto sarebbe simile all' attuale.

Ma la nostra storia è assoluta, almeno in quei limiti nei quali si può accordare assolutezza alla storia: ecco un punto che si connette all' altro di sapere se la Terra sia il più perfetto de' pianeti. Questo problema è stato già discusso ed esaminato, e, com' è facile supporlo, le opinioni sono divergenti. Quanto a noi, se procediamo sistematicamente, e se consideriamo l' universo come un sistema, nè possiamo altrimenti considerarlo, ci sarà agevole il riconoscere che in un dato momento del sistema havvi ciò che non è e non può essere in un altro. Così, trattandosi de' corpi celesti, e mirando alla loro determinazione più estrinseca, quella del moto, si vede che, mentre tutti si muovono attorno ad un centro, pure non si muovono tutti alla stessa guisa, e che tra il moto dell' uno e quello dell' altro vi sono differenze. Applicando questo criterio al nostro problema, è chiaro che se la storia suppone vari elementi, varie condizioni, condizioni esterne ed interne, fisiche e morali, climateriche e antropologiche, e se tutte queste condizioni si trovano raunate sulla Terra, si deve ammettere perciò stesso che non debbono e non possono trovarsi in altro pianeta. Nel Sole, nella Luna o in un altro pianeta qualunque non vi può essere storia, perchè, lo ripeto, ciò ch' è in un momento del sistema, non può essere in un altro. Ma se la Terra raccoglie quegli elementi che in altro pianeta non possono trovarsi, ciò importa ch' essa è il più perfetto de' pianeti.

Qui è stata proposta, tra le altre, un' obbiezione cavata dal Cristianesimo. Si è detto: Cristo si è incarnato pel genere umano; ma il genere umano è forse circoscritto entro i limiti del nostro globo, ovvero abbraccia altri pianeti, in quanto abitati da esseri simili a noi? La questione ha imbarazzato l' ortodossia in generale. In Inghilterra levò grande rumore un libro di Whewel — *Plurality of Worlds* — il quale prese a dimostrare, con l' appoggio di argomenti fisici, che gli altri pianeti non possono essere abitati. Ma in fondo si vede che l' obbiezione è stata fatta per giungere alla conclusione, che la Terra, non essendo l' unico pianeta abitato, non

è perciò stesso il più perfetto. Se è così, ci limiteremo a rivolgere l'obbiezione contro quelli stessi che la propongono. Ammettiamo che Cristo ha patito ed è morto pel genere umano, e non per noi soli, ma per altri esseri ancora. Ci si spieghi però allora il perchè egli abbia scelto proprio la Terra per sottoporsi al dolore e alla morte. Questo fatto dice qualche cosa. Siano qualunque le supposizioni che voglionsi fare, egli è certo che codesta deferenza accordata alla Terra depone in favore della sua perfezione prevalente rispetto a tutti gli altri pianeti. Per modo che il fatto della redenzione in ultima analisi, lungi di essere contrario, convalida la nostra opinione che la Terra è il più perfetto de' pianeti. [1]

II.

SE LA STORIA AVRÀ UN TERMINE.

Dalla soluzione del problema or ora esaminato, se, cioè, possa esservi altra storia oltre la presente, si ricava, come corollario, la soluzione dell'altro problema, se la storia potrà avere un termine.

Anche qui osserviamo innanzi tutto che la ipotesi e la possibilità di un'altra forma di esistenza, di una vita futura non ha alcuna influenza sulla soluzione della questione. Noi dobbiamo, in altre parole, esaminare la questione indipendentemente da questa possibilità. Supponiamo in vero che vi sia una vita futura, un'altra forma di esistenza. Quest'esistenza, appunto perchè è un'altra esistenza, vale a dire, appunto perchè colloca l'essere in un'altra sfera, ove sono altri bisogni, altri rapporti, altre condizioni, si

[1] A questa opinione si oppongono anche degli argomenti astronomici. Di questi non abbiamo creduto far qui cenno e riassumerne la critica, perchè il Vera ne ha fatto obbietto di esame speciale in altri suoi scritti, ove il suo pensiero trovasi compiutamente esposto. Si riscontri — *L'Hégélianisme et la philosophie*, chap. I — *Philosophie de la nature de Hégel*, vol. I, *annot.* (3), p. 331, *annot.* (1), p. 325, *annot.* (1), p. 399, *annot.* (1), p. 453, e vol. II *annot.* (3), p. 357; — e *Introduction à la Logique de Hégel*, p. 118 *et suiv.*

muove al di fuori dei limiti in cui si muove la storia ed occupa una sfera che non ha alcun rapporto con quella della storia. Che vi sia dunque o vi possa essere un'altra esistenza estranea alla storia, ciò non altera le necessità e le leggi proprie della storia. Onde, lo ripeto, è solo guardando a queste leggi che noi dobbiamo decidere, se la storia potrà o no avere un termine.

Riflettendo intorno a questa questione si vede che si può fare una doppia ipotesi, vale a dire, si può supporre un termine, una fine assoluta ed una fine relativa. Esaminiamo partitamente questa doppia ipotesi.

Primieramente quanto al termine assoluto noi crediamo che esso consisterebbe nell'annientamento di ogni essere, del mondo, delle cose in generale, di cui il globo che abitiamo e sul quale la storia si svolge, è parte essenziale, anzi la più essenziale. Così le cose ricadrebbero, come dicesi, nel nulla; e questa sarebbe la fine del mondo.

Ma innanzi tutto, se, come lo abbiamo poc'anzi dimostrato, non può esservi altra storia oltre la presente, non si vede come questa storia possa terminare ed annientarsi. Quanto poi al ricadere delle cose nel nulla, perchè questo argomento potesse avere un qualche valore, bisognerebbe dimostrare che le cose sono state cavate dal nulla. Imperocchè solo in questo caso sarebbe ammessibile che nel nulla potessero far ritorno; mentre, se invece le cose hanno esistito *ab eterno*, bisognerà allora dire che esse seguiteranno ad esistere eternamente. Ma noi dimostreremo or ora[1] che il concetto di una creazione dal nulla è un concetto impossibile e irrazionale. Adunque se in un senso assoluto le cose, e con le cose la storia, non han cominciato, anche sotto questo rapporto non si vede come possono avere un termine assoluto.

Inoltre colui che dice che il mondo può finire e ricadere nel nulla si appoggia o ad un pensiero puro o ad un pensiero sensibile e all'immaginazione. Se egli pensa il nulla e il ritorno delle cose nel nulla, egli contraddice a se stesso. Perchè il pensiero, in quel mentre stesso che pensa il nulla,

[1] Vedi il paragrafo seguente — *Delle origini in generale.*

afferma il suo essere. Un pensiero che non afferma il suo essere, non può pensare il nulla, come non può pensare la quantità, la luce o un altro ente qualunque. Adunque il pensiero che pensa il nulla non è consentaneo con se stesso, perchè pensa il suo proprio essere ed afferma quindi qualcosa che non è il nulla. Ciò significa che il nulla assoluto non può pensarsi. Perchè, non foss'altro, si pensa il suono, la parola, il segno, questo qualcosa che chiamasi *nulla;* e, pensando il segno, la parola, si pensa già qualche cosa. Che se poi si pensa il contenuto del suono e del segno, ossia l'idea, allora si afferma l'esistenza del nulla come l'opposto e il contrario dell'essere, che ha un'entità pari all'essere. È chiaro adunque, che questo ritorno delle cose nel nulla non può essere pensato. Ma il nulla può tanto meno essere immaginato. Dal momento che io immaginassi il nulla, sarei costretto a circoscriverlo o meglio a rappresentarmelo sotto forme sensibili; il che importa che ammetterei l'esistenza di tutti gli elementi che fanno la sensibilità e l'immaginazione, quali il tempo, lo spazio e la materia. Se dunque il nulla implica qualche cosa, onde, dicendo che le cose ricadono nel nulla, diciamo che rimane sempre un alcunchè, che è appunto il nulla, noi non possiamo assolutamente ammettere quest'ipotesi di un termine, di una fine assoluta delle cose e della storia.

Ma si dice: se le cose non possono toccare ad un termine assoluto, si può ammettere che vi potrà essere un termine relativo della storia, vale a dire, si può ammettere che la storia, com'è ora costituita, con gli elementi che la compongono fisici e morali, con le attinenze e l'economia di questi elementi, potrà avere un termine.

Ebbene, anche questa ipotesi non possiamo ammetterla. E non lo possiamo per le ragioni già sviluppate nel paragrafo precedente, le quali si applicano esattamente alla questione attuale.

O gli elementi fisici e morali che compongono la storia, le relazioni, l'incontro e le combinazioni di questi elementi sono fatti fortuiti e accidentali, ovveramente sono fondati sopra leggi intrinseche, inerenti alla natura delle cose e di

questi elementi. In altre parole, o la storia è figlia del caso, ovvero è figlia della ragione. Qui sta il punto decisivo della questione. Se ammettiamo, come dobbiamo ammetterlo, che la storia è figlia della ragione, è impossibile che la storia possa terminare. Perchè, se la ragione è nella storia, supporre che la storia possa cessare, vale supporre che la ragione stessa possa estinguersi; e, in altre parole, la fine della storia sarebbe la fine della ragione. Ma la ragione è assoluta, perchè essa è il principio delle cose. Così, per prendere ancora un esempio, un corpo cade: se la forma della caduta, se la gravità è una legge assoluta inerente alla natura stessa della materia, non si vede come la materia e la caduta della materia e la legge che la governa possano cessare. Estendete questo esempio a tutti i fenomeni fisici, e non solo a tutti i fenomemi fisici, ma anche alle facoltà umane. Se l'intelletto ha la sua costituzione, la sua legge inerente alla sua natura, per modo che non si può ammettere che esso pensi, per esempio, l'essere come non essere o viceversa, non si vede come l'intelletto possa annientarsi, ovvero come possa esservi un intelletto diverso dal nostro. Ben si può ammettere che vi sia un intelletto più sviluppato; ma, sviluppato quanto si voglia, esso non può mai uscir da'limiti essenziali che costituiscono la sua natura. Applicando queste considerazioni alla storia in generale, si fa evidente che la storia, appunto perchè è fondata sulla ragione, non può toccare nemmeno ad un termine relativo.

Ma come si può ammettere, dimanderà qualcuno, che la storia non possa nè debba finire? L'umanità è vecchia e stanca di se stessa, e vuole ringiovanire. È necessario per questo che la storia finisca per ricostruirne una nuova e ricostruirla sopra un nuovo modello.

Primieramente: ricostruir la storia sopra un nuovo modello? — È presto detto. Ma qual modello? — Se ci gettiamo nel campo sconfinato delle astrazioni, possiamo tutto supporre ed immaginare. Una nuova storia non basta annunziarla: bisogna indicarne per lo meno le possibilità assolute e gli elementi essenziali. Quando si tien l'occhio a queste possibilità e a questi elementi, è allora che si scorge la difficoltà della

ricostruzione. Che si provi qualcuno a costruire col pensiero una nuova storia con altri elementi diversi dagli attuali. Ciò è evidentemente impossibile, perchè, se gli elementi attuali sono assoluti e essenziali, è ad essi che bisognerà aver ricorso per costruire la nuova storia. Questi elementi sarebbero gli stessi, anche ammettendo che si possa in certa guisa modificarli. E così la costruzione della nuova storia sarebbe simile all'attuale.

Quanto poi al desiderio di ringiovanire l'umanità, d'infonderle nuova vita, nuove forze e nuovo ardore, noi parlando del progresso, abbiamo già veduto come l'umanità si rinnovi, tuttochè gli elementi essenziali di sua vita rimanessero in fondo gli stessi. Il che vuole appunto significar questo, che il perdurare della storia non impedisce che essa si sviluppi e progredisca indefinitamente; mentre la perennità del moto storico è fatta dall'infinità del principio che muove. In vero, mentre per un verso gli elementi della storia sono sempre gli stessi, per un altro poi può dirsi che essi vanno continuamente trasformandosi e diversificandosi sotto l'azione dello spirito che gli anima. È questo spirito che rinnovandosi e aggiungendosi ai vari elementi della storia gli rinnova, e per tal modo conserva e ritempra la vita dell'umanità. Vi sono e vi debbono essere nella storia tempi di vecchiaia, in cui un senso di abbattimento e di spossatezza s'impadronisce degli animi; ma questo, che pare un momento affatto negativo, è sempre il segno della gestazione di un nuovo sviluppo, l'aurora di una nuova vita. Se non vi fosse un sentimento, benchè vago e indistinto della nuova vita e del nuovo sviluppo, la storia non accuserebbe stanchezza e languore. Se, in altre parole, lo spirito attuale del mondo è esaurito, ciò vuol dire che un nuovo spirito comincia a svegliarsi. Bisogna ammettere che questo spirito già esiste, altrimenti l'umanità non si sentirebbe stanca. Adunque, ammettendo lo spirito assoluto che si mostra e si manifesta nella storia, il movimento indefinito della storia, il rinnovarsi perenne dell'umanità si concilia benissimo con la perdurabilità o meglio con la eternità della storia. Del resto la supposizione della cessazione di questa storia e del cominciamento di una nuova, è tale ipo-

tesi che rinchiude in sè ed implica questo doppio pensiero, che la nuova storia sarebbe una nuova manifestazione, una nuova evoluzione dello spirito assoluto, e che lo spirito assoluto benchè sotto varie forme, può manifestarsi indefinitamente. E se la cosa sta così, noi, senza obbligare lo spirito assoluto a far de' salti inutili ed a lasciar delle lacune, possiamo, anzi dobbiamo ammettere, che si sviluppa indefinitamente in questa storia.

III.

DELLE ORIGINI IN GENERALE.

A) Generalità.

Ovunque il pensiero scorge uno sviluppo, una evoluzione, si sente naturalmente spinto ad investigare il punto di partenza, l'origine di questo sviluppo e di questa evoluzione. Ecco la forma più generica ed astratta di quello che abbiamo chiamato *problema delle origini*. Di qui si vede che questa questione non si riferisce esclusivamente alla storia, ma è una questione generale e fondamentale che si riferisce ad ogni ente, che si muove e diviene. La pianta si sviluppa: ecco il pensiero impegnato a cercare il punto di partenza di questo sviluppo, e crede trovarlo nel germe o in un punto infinitamente piccolo. Lo stesso dicasi delle lingue, le quali hanno avuto un processo, e quindi se ne ricercano le origini.

Ma se il problema delle origini è un problema generale e importante, non dobbiamo però esagerarne il valore e l'importanza. Avvegnachè, in qualunque modo ci rappresentiamo le origini delle cose, esse non costituiscano che un momento subordinato dell'essere, in questo senso che sono un effetto e non la causa. Supponiamo che, mediante il microscopio o altro procedimento qualunque, si giunga a scoprire che il punto di partenza, l'embrione dell'animale, è un atomo mucoso o anche la cellula. Questa scoperta non basta per conoscere

l'animale, perchè essa non ci dà il principio, l'idea concreta dell'animale, secondo la quale l'animale e tutte le sue parti e l'embrione stesso sono generati. Lo stesso dicasi delle lingue come di ogni altra cosa. Supponiamo che si possa risalire a un popolo che primo sia apparso sul globo, e che dalla lingua primitiva parlata da questo popolo si siano svolte tutte le altre. Questa sarebbe certamente una scoperta storica importante, ma non ci farebbe avanzar d'un passo nella conoscenza della legge di generazione e di organizzazione interna delle varie lingue derivate, nè dell'idea generatrice della stessa lingua primitiva, come della lingua in generale. Tutto ciò vale a farci avvertiti, che se in presenza di questo problema mettessimo da parte l'idea, ch'è la vera origine delle cose e, rivolgendoci al fatto, al fenomeno, cercassimo determinarne l'origine cronologica, quando anche ci fosse dato raggiungere questo scopo, in ultima analisi la vera questione resterebbe irresoluta e la difficoltà seria non sarebbe tolta. Dimostriamo questo punto.

Esaminando il problema ne' limiti in cui alla storia si connette, se il moto e lo svolgimento suppongono un'origine, un punto di partenza, ciò vuol dire che la storia ha avuto un inizio, un cominciamento. Ammettiamo di fatto che la storia ha avuto un cominciamento. Si tratta di fissare il punto nel tempo in cui questo cominciamento ha avuto luogo, e per ciò fare atteniamoci all'esperienza.

Abbiamo primieramente i monumenti storici. Questi però non ci conducono che ad un certo momento della storia, ad un momento in cui la storia già esisteva. L'epoca mitica nemmeno ci fa risalire all'origine delle cose, perchè essa stessa presuppone un momento anteriore. Dunque per questo mezzo a noi non è dato giungere ad un risultato definitivo. Abbiamo poi le ricerche geologiche che ci dànno la storia della costruzione e della formazione del globo. Tutti i geologi sono d'accordo nell'ammettere che vi è stata una formazione successiva, ed in ciò anche la tradizione biblica in qualche modo conviene, avvegnachè anch'essa dica le varie parti del globo non essere state create simultaneamente, ma successivamente. Vi è dunque stata una successione, e le ultime osservazioni e scoperte

tendono a far retrogradare la formazione della terra o, per dir meglio del sistema in generale — perchè non si può isolare la terra da tutto il resto — ad un'epoca molto anteriore a quella generalmente ammessa. Per esempio, si è osservato la composizione dei vari strati della terra e si è calcolato il tempo necessario alla loro formazione per giungere allo stato attuale. Alcuni hanno fatto delle ricerche in Egitto per valutare l'antichità della vallata del Nilo, ed altri, in America per estimare quella del delta del Mississippì. Si sono inoltre scoperte abitazioni lacustri e trovati utensili negli strati profondi della terra. Vi sono pure certe considerazioni estrinseche, che si accordano con gli argomenti geologici. Perchè col calcolo della distanza di certe stelle e del tempo che la loro luce, propagandosi, ha dovuto impiegare per arrivare sino all'orbita nostra, si è potuto vedere ch'esse debbono aver esistito da tempo molto remoto. Così, secondo Herschel, ve ne sarebbero alcune che in codesta bisogna avrebbero impiegato parecchi milioni di anni. Tutte queste circostanze sono tali da costringere chiunque a pensare che il mondo è più vecchio di quel che si crede. Ma si è forse giunti a fissare con certezza e precisione il punto in cui il mondo è cominciato? Nemmeno per questa via si è giunti a un risultato definitivo, nè vi si potrà giungere. Perchè noi sappiamo che le opinioni de' geologi sono in ciò discordi. Essi ci dicono tutti che la natura in generale è stata creata in un momento più remoto di quello che la opinione irriflessa e popolare ritiene; e sta bene. Ma quanto poi a fissare l'epoca precisa, gli uni pretendono che sia un tal punto del tempo, gli altri un altro; per gli uni più vicino, per gli altri più lontano. Adunque l'origine cronologica del mondo è un mistero.

Ma noi vogliamo anche ammettere che il mistero non fosse poi in realtà tanto impenetrabile, come sembriamo pensarlo; che anzi fosse già stato compreso. Noi vogliamo supporre che siasi già fissata l'epoca dell'origine del mondo, e che si dica la storia essere cominciata, per scegliere una cifra rotonda, un milione di anni addietro. Quando avremo così accertato il fatto, avremo noi sciolta la vera difficoltà? È chiaro che la vera difficoltà non è rimossa, perchè questa

certezza può soddisfare il sentimento e l'immaginazione, non il pensiero e l'intelligenza. Ciò che l'intelligenza cerca è la forza, il principio, l'idea che ha fatto sì che in un dato momento del tempo la terra e il sistema intero siano sorti.

Questo basta per mostrare come al di sopra della questione dell'origine fenomenale havvi la questione dell'origine ideale. Ed è di quest'ultima che dobbiamo soprattutto preoccuparci, come la più importante. Per noi l'essenziale non sta nell'accertare l'ora del tempo in cui il fatto è avvenuto, ma nel determinare quale sia l'idea, il principio del fatto. Quando anche ci fosse possibile accertare il fatto, noi non entreremmo in possesso che di una notizia storica, noi arricchiremmo la nostra memoria di una data e, per usare un'espressione di Hegel, noi soddisfaremmo ad una curiosità indifferente; mentre, fino a che non avremo sciolta la questione ideale, non sapremo nulla del principio che ha generato il fatto. È l'origine per dir così ideale quella che fa e genera l'origine storica e cronologica, e senza la quale quest'ultima non sarebbe.

Anche rappresentandoci le cose quali la Bibbia le narra, Dio avrebbe creato il cielo e la terra. Abbiamo Dio e il cielo e la terra; abbiamo, cioè, due termini; l'origine materiale, il cielo e la terra, che cominciano ad essere; e l'origine ideale, Dio che crea il cielo e la terra. Havvi poi il tempo, perchè Dio ha creato il cielo e la terra in un dato momento del tempo. È chiaro che l'essenziale non sta nel fissare quale sia stato questo momento temporale, ma bensì di determinare come Dio abbia creato. Perocchè, comunque il tempo sia un elemento necessario della creazione, in quanto segna il momento in cui la relazione tra il principio assoluto e ideale e le cose che genera, ovvero tra l'ente creatore e le cose create, è cominciato, non pertanto è un elemento subordinato. Supponendo in vero che questa relazione tra Dio e la creatura fosse cominciata 4000 anni addietro, non si vede, considerando solo il tempo, la ragione perchè non avrebbe potuto invece cominciare prima o dopo di tale epoca.

Questo che sembra un pensiero arbitrario noi possiamo verificare in ogni cosa, perchè in generale in ogni cosa, ove il tempo interviene, interviene sempre come momento su-

bordinato. Prendiamo, per esempio, la vita al punto di partenza e al punto di arrivo, e vedremo che il tempo inviluppa tutti i momenti della vita. Non per tanto non si può dire che dalla nascita alla morte debbano necessariamente scorrere 20, 30 o 50 anni; e perciò non è il tempo il principio determinante della vita. Similmente nello sviluppo delle varie parti che costituiscono il globo terrestre, il tempo è di certo intervenuto. Si sa che il granito è oramai ritenuto come il primo strato terrestre, ed è certo che il granito per formarsi ha impiegato un certo tempo. Supponiamo che si possa approssimativamente o anche esattamente calcolarlo questo tempo: ciò non fa intendere il principio determinante del granito, perchè questo principio è l'idea, ossia la natura, l'essenza propria del granito. Ciò si applica alla geologia in generale, la quale, mentre insegna che i vari terreni si sovrappongono in un certo modo, non mira a determinare in questo fatto che un semplice rapporto cronologico. Essa non vede che, tuttochè necessario, questo rapporto non rende ragione dei rapporti intimi e ideali, che in fondo sono quelli che determinano il rapporto cronologico. Così tra l'infanzia e l'età matura vi è il tempo, ma vi è pure un altro elemento che domina il tempo. Lo sviluppo è nell'idea dell'uomo, e l'età matura, per esempio, è una parte dell'idea intera e totale della vita umana; e questa idea si serve del tempo, ma determina il tempo stesso. Anche le stagioni senza il tempo non sarebbero, eppure non è il tempo che determina la successione e la differenza delle stagioni: sono bensì i rapporti del sole e della terra, rapporti determinati dalla costituzione intima del sole e della terra.

Ma prima di lasciare quest'argomento vogliamo fare ancora un'altra applicazione del principio esposto per renderlo vieppiù chiaro.

Noi abbiamo già altrove parlato della questione delle lingue e della loro unità [1] e abbiamo mostrato l'impossibilità di ricostruire una lingua primitiva da cui tutte le altre sarebbero derivate. Ma poniamo che ciò fosse possibile. Quando si

[1] Vedi cap. secondo, IV. — *Le razze e la lingua.*

sarà ricostruita una lingua primitiva, si sarà forse risoluto il vero problema della lingua? Niente affatto. L'origine delle lingue non sta nel fatto storico, in una lingua primitiva, ma nell'idea. Noi dobbiamo in effetti ammettere che se non parliamo a caso, che se la facoltà che abbiamo di parlare non è un fenomeno, un fatto fortuito, dev'esser determinata da una legge. In generale niuna cosa è fortuita; ma la lingua molto meno delle altre. Perchè primieramente la parola è ciò che vi è di più affine al pensiero, è uno dei più alti mezzi di manifestazione di questo, anzi è l'istrumento più diretto, l'immagine più viva che riveli il pensiero. Inoltre la lingua presuppone la natura intera, e si può dire che essa è la facoltà, la forza intermedia tra il pensiero puro e la natura inanimata e morta. Di fatto la lingua presuppone l'atmosfera con tutti i suoi rapporti astronomici, la materia, l'organismo. Nè basta: questi non sono che gli elementi materiali del parlare. Nella parola vi sono pure gli elementi spirituali. La lingua presuppone la società, perchè la lingua è data all'uomo affinchè possa mettersi in comunicazione co' suoi simili. Essa implica per dipiù il mondo delle idee, perchè è fatta per esprimere il pensiero. Rappresentiamoci l'autore della lingua come colui che pensa la lingua ed ha l'efficacia propria per crearla: è chiaro che questo autore per generare la lingua deve pensare e creare gli elementi ch'essa presuppone, perchè la lingua non può essere, se tutto non è acconcio e preparato. Dunque bisogna ammettere che la lingua e tutti gli elementi che la costituiscono sono fondati sopra una legge; legge che per noi, come sappiamo, è l'idea. E determinare questa idea concreta della lingua è il punto più essenziale per chi intenda determinare la vera origine della lingua. Senza risalire all'idea non si saprà mai perchè nè come la lingua è fatta.

Or bene, quel che diciamo della lingua si applica esattamente alla storia e al mondo in generale. Supponendo pure che il mondo sia stato creato a un dato tempo, non è questo l'elemento determinante della creazione, bensì l'idea. Sapere adunque il momento temporale in cui la storia ha potuto cominciare non è un sapere che ha un valore scientifico.

Il punto al quale bisogna mirare è di sapere, d'intendere e di determinare quale sia il principio, l'idea della storia, quella, secondo la quale la storia è stata fatta e si va tuttavia facendo.

B) Origine del mondo.

Se dunque per determinare l'origine della storia il punto di vista nel quale dobbiamo collocarci, è quello dell'idea, vediamo ora se da questo punto di vista possa dirsi che la storia in un senso assoluto abbia avuto un inizio, un cominciamento. La questione si rannoda intimamente all'altra dell'origine del mondo, che si può considerare come una forma diversa e più generale dello stesso problema. Trattasi in effetti di sapere se il mondo e la storia insieme siano stati, come dicesi, creati, ovvero se siano increati, eterni.

E qui dobbiamo primieramente domandarci cosa si vuole e cosa si può intendere per *mondo*. In generale per *mondo* intendesi comunemente la natura, onde, quando si suol dire che il mondo è stato creato, è come se si dicesse che la natura è stata creata. Questo è un concetto imperfetto, falso; ma è pur tuttavia il concetto che generalmente ci facciamo del mondo. Esso ci viene dalla tradizione biblica e dall'immaginazione. Dalla tradizione biblica, perchè quando la Bibbia parla di creazione, intende principalmente della creazione della natura e degli esseri che sono nella natura. Dalla immaginazione, perchè questa, vivendo nella natura, ci presenta il mondo come un puro complesso di cose sensibili. Onde quando in questa questione, lungi di pensare, immaginiamo, ovvero quando ci atteniamo alla narrazione biblica, noi confondiamo la universalità delle cose con la natura, e non ci accorgiamo che la natura non è il tutto, ma solo una parte del tutto. In vero, oltre la natura e le cose sensibili, vi sono i principii delle cose, gli enti intelligibili o le idee, le quali mentre sono al di fuori della natura, o meglio si distinguono dalla natura, sono dall'altro canto presenti nel mondo, sono anzi una parte integrante e la parte più sostanziale del mondo. Ora

se si considera il mondo e la storia dal punto di vista dei principii e delle idee, si arriva alla conclusione che il mondo è eterno e la storia è eterna, perchè i principii delle cose e le idee non possono esser cominciate, ma debbono essere necessariamente eterne.[1] E dipiù, se è vero che la natura stessa, non in quanto idea assoluta, ma la natura, in quanto natura, e beninteso natura universale, costituisce uno de' lati, uno degli aspetti essenziali dell' idea una e assoluta, nemmeno la natura ha potuto cominciare in un senso assoluto, ma ha sempre esistito.[2]

Questa posizione però offre molte difficoltà; pare anzi a prima vista che fosse contraddetta dalla storia stessa, ossia da' fatti e dall' esperienza. Perchè certe tradizioni storiche e lo studio della costituzione astronomica e geologica della terra accennano ad uno sviluppo, e quindi ad un punto di partenza, ad un cominciamento della natura. Senza entrare in molti particolari, noi sappiamo che la scienza moderna, basandosi su certe osservazioni, crede poter risalire ad un punto in cui nulla esisteva, nè l' uomo, nè l' animale, nè la pianta, nè il minerale; ma solo una massa informe, che essa si rappresenta come incandescente. La Terra originariamente non sarebbe stata che un globo di fuoco; successivamente poi sarebbesi raffreddata e solidificata, ed avrebbe così prodotto gli esseri, prima il minerale, più tardi il vegetale, da ultimo l' animale.

[1] Vedi cap. settimo, II. — *L' idea o l' assoluto nella storia.*

[2] A ben intendere questo pensiero dell' autore bisogna aver presente ciò che egli ha tante volte dimostrato che l' idea della natura è in sè e fuori di sè (Vedi fra l' altro i *Due frammenti* — Napoli, 1864). Havvi di fatto l' idea della natura esistente in quanto idea, ma havvi poi l' idea della natura che si è data un' esistenza esteriore a se stessa e che esiste in quanto natura. Ora se si considera la natura come una generazione dell' idea, la natura è eterna, perchè l' idea genera eternamente. Eppure questa generazione non è che un concetto della riflessione, che in qualche modo sopara l' idea dalla natura. Invece la natura nella sua universalità, vale a dire, negli elementi essenziali che ne determinano il campo, e non in questo o quell' individuo particolare, è una delle sfere, uno de' momenti dell' idea. Onde quel che bisogna dire è che la natura, benchè non sia l' idea in sè e per sè, è non però l' idea in sè, ed è quindi eterna, increata. Vedi pure su questo punto, Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, § 553 et suiv., et 2me *Introduction du Traducteur*, chap. VI.

Ammettiamo che le cose siano accadute quali la scienza moderna le suppone. Primieramente queste grandi trasformazioni della natura, queste rivoluzioni, attraverso le quali la Terra è passata innanzi di giungere allo stato in cui si trova, presuppongono l'esistenza di una legge, di un'idea, secondo la quale sono avvenute. In vero, comunque l'accidente avesse potuto penetrare in questi avvenimenti — perchè la natura è il campo dell'accidente — pure bisogna riconoscere che, nel loro complesso e nel loro andamento generale, questi avvenimenti non sono un fatto accidentale e fortuito, ma il risultato di una legge, di una necessità ideale. Al di sopra del fatto havvi sempre qualche cosa da cui il fatto vien determinato.

Ma lasciando questo punto, e venendo all'argomento più diretto e più concludente, è chiaro che questa ipotesi non dimostra che il mondo sia venuto dal nulla, e che vi sia stato un tempo in cui nulla esisteva. Avvegnachè essa presupponga l'esistenza della materia e, con la materia, quella dello spazio, del tempo e del moto. E meglio esaminando si scorge che essa presuppone anche altra cosa oltre la materia. Innanzi tutto se il globo è igneo, — perchè supponiamo che questo sia il punto di partenza, — noi abbiamo non solo la materia, ma una materia determinata, e determinata dal fuoco. Il fuoco qui è una determinazione della materia, e una determinazione più concreta della pura materia. Ma questo non basta. Imperocchè con la materia e col fuoco non si comprende come il globo avrebbe potuto modificarsi e cambiare di stato, passare, cioè, dallo stato di liquefazione a quello di consolidamento. Si dice di fatto che il globo si è raffreddato; ma in qualunque modo ci rappresentiamo questo raffreddarsi, sia pure come un'evaporazione ne' vuoti celesti, è giuocoforza ammettere un'altra determinazione della materia. Dunque abbiamo la materia, il fuoco e il freddo. Che se per non mostrarci esclusivi e deferenti pel *plutonismo*, facciamo anche la sua parte al *nettunismo*, e ammettiamo che le rivoluzioni del globo e le modificazioni degli esseri non sono accadute solo sotto l'azione del fuoco e de' vulcani, ma anche sotto l'azione dell'acqua e de' diluvi, noi avremo la materia,

il fuoco, il freddo; e per dipiù avremo l'acqua. Ma questo non basta nemmeno. Perchè supponiamo che il granito come più compatto sia stato, a preferenza del calcareo, la prima stratificazione del globo, ovvero che ne abbia formato lo scheletro geologico; e supponiamo altresì che il globo, raffreddandosi e solidificandosi, sia divenuto atto a produrre il minerale e il vegetale. Con la materia e i moti della materia, col caldo, col freddo e con l'acqua non è possibile formare il granito, e molto meno poi il minerale e il vegetale. Il granito è un ente *sui generis*, e perchè la materia ignea e l'elemento umido diventino granito vi vuole una determinazione speciale, che si aggiunga alla materia. Lo stesso si dica del minerale e viemaggiormente del vegetale e dell'animale, siano pure i più elementari. Ora queste determinazioni della materia donde vengono? Ecco il punto importante. Il granito, il minerale, il vegetale, l'animale si sono formati a caso? sono prodotti fortuiti? Allora tutto sarà figlio del caso. Ma il caso non spiega e non genera nulla. Il granito adunque, il minerale, il vegetale, l'animale debbono avere la loro idea. E questa idea, secondo la quale il granito si è prodotto e ha potuto prodursi, è eterna, è increata. Ciò che dicesi del granito si applica ad ogni altro essere esistente nella natura.

Dunque, anche ammettendo che le cose nel mondo siano avvenute quali i fisici le immaginano, questo primieramente suppone l'idea della costituzione geologica della Terra; ed inoltre, mentre implica l'esistenza della materia, del fuoco, del freddo, dell'acqua, ad ogni modo non esclude l'esistenza increata dei principii assoluti delle cose.

Havvi poi l'opinione volgare ed irriflessa di una creazione dal nulla, quale la Bibbia la racconta. Secondo questa opinione Dio avrebbe cavato l'universalità delle cose e degli esseri dal nulla. Di modo che l'atto creativo avrebbe supposto l'essere assoluto di Dio ed il non essere assoluto del mondo, ed avrebbe avuto per effetto di far passare il mondo dal non essere all'essere.

Questa opinione trovasi già ribattuta da quanto precede. Perchè anche rappresentandosi Dio sotto il concetto di causa, si deve ammettere che in questa causa esistevano i germi,

i semi delle cose; onde il mondo era già come possibilità in questa causa, e come tale non ha cominciato. La pianta, per esempio, come pianta possibile, ovvero come idea della pianta, considerata nel suo momento immediato e virtuale, ha esistito eternamente in Dio, in questo ente creatore. E così ciascun ente, in quanto contiene la sua possibilità, ovvero in quanto rappresenta la causa assoluta, ch'è l'unità delle possibilità, non ha potuto cominciare. Inoltre, secondo la stessa ipotesi di una creazione dal nulla, non si può supporre che le cose siano figlie del caso. Di fatto coloro che sostengono questa ipotesi lo fanno allo scopo di mostrare l'atto trascendente o l'intervento della potenza divina, senza che per altro se ne possano spiegare l'azione. Ora il caso fortuito, l'accidente escluderebbe ogni intervento, ogni azione dell'ente assoluto. Bisogna dunque necessariamente ammettere che le cose sono il prodotto di un principio determinato e razionale, di un ente che opera secondo la ragione. Ma questa ragione non ha potuto essere creata, perchè è parte di Dio, è Dio stesso; anzi, per dir così, domina Dio, in quanto è essa che avrebbe determinato Dio a creare, ed è secondo essa che la creazione avrebbe avuto luogo. Non è perciò vero il dire che il mondo sia un passaggio dal non essere all'essere.

Ma a noi piace allargare alquanto il nostro esame per vedere più chiaramente come questo concetto di una creazione dal nulla è affatto irrazionale e impossibile.

Si dice: Dio ha creato, ha cavato dal nulla il mondo; e qui, lo ripeto, per mondo s'intende in generale la natura e le cose che sono nella natura. Facciamo astrazione da altre sfere e da altri principii e, restringendoci in questo punto di vista limitato, esaminiamo se le determinabilità, gli agenti universali della natura, quali lo spazio, la materia, il tempo, in quanto esteriormente sussistenti, abbiano potuto esser creati. Imperocchè se si dimostrerà che essi sono invece increati, si dimostrerà per ciò stesso che la natura non ha potuto esser tirata dal nulla.

E primieramente quanto allo spazio supponiamo che lo spazio non fosse, e che poscia venisse creato. Come lo abbiamo detto di altre cose, dobbiamo anche dire dello spazio che

creare lo spazio non significa crearlo ad arbitrio, capricciosamente, ma secondo la sua natura. Ora nella natura dello spazio sono necessariamente contenute le sue dimensioni, larghezza, lunghezza, profondità. Di maniera che se lo spazio non avesse esistito eternamente, dove, si domanda, si sarebbe potuto porre questo spazio creato? È evidente che, trattandosi di creare un ente che ha dimensioni, non potevasi collocarlo altrove che in un altro spazio. Di fatto per creare lo spazio ho bisogno di porlo in qualche posto ed in un posto che offra le dimensioni essenziali e necessarie. Questo posto è appunto lo spazio. Dunque lo spazio, e non in quanto spazio nel puro pensiero, ma lo spazio esteriore, esisteva già, e quindi è increato, è eterno. Queste considerazioni s'intendono anche meglio riferendole alle forme geometriche più concrete. Perchè, se queste forme sono increate ed eterne, sarà increato ed eterno lo spazio, ch'è il sostrato che esse presuppongono e al di fuori del quale non potrebbero essere. Rappresentiamoci un pensiero eterno che pensa la linea, l'angolo, il triangolo, ecc.: è chiaro che la realtà di questo pensiero non è possibile al di fuori dello spazio. Adunque non si può concepire come lo spazio possa essere stato creato.

Inoltre la materia — parlo della materia in generale — la materia e lo spazio sono due momenti, due determinazioni diverse, ma indivisibili, per modo che l'una trae seco necessariamente l'altra. In vero il rapporto della materia e dello spazio è un rapporto assoluto ed eterno. Lo spazio vuoto è un'astrazione, perchè lo spazio è fatto per contenere e, più esattamente, per divenir la materia, e quindi l'esistenza dello spazio trae seco necessariamente l'esistenza della materia. Reciprocamente la materia trae seco lo spazio, perchè la proprietà più elementare della materia è quella di esser distesa, ed è distesa, sia che la si concepisca come impenetrabile, sia come penetrabile, ovvero come penetrabile e impenetrabile ad un tempo. Di fatto, se si dice che la materia è impenetrabile, con ciò si vuol significare che un certo punto materiale non può essere penetrato da un altro punto materiale. Questi due punti materiali adunque occupano necessariamente uno spazio. Che se poi si dice che la materia può esser pe-

netrata, ciò vuol dire che vi son due punti materiali che occupano due punti diversi dello spazio, ma che possono occuparne uno solo: un punto materiale, in altre parole, non può essere penetrato che da un altro punto materiale; onde la occupazione di un solo e medesimo punto per compenetrazione presuppone la occupazione di due punti diversi.[1] Anche dunque sotto quest'altra forma la materia implica lo spazio. Ora da questa connessione intima e indissolubile dello spazio e della materia già può dedursi che la materia al pari dello spazio non è creata, ma increata. Ma havvi un'altra considerazione.

Si dice: la materia è stata creata. Ma, lo domando di nuovo, creata come? forse arbitrariamente, a capriccio? No: la materia è stata di certo creata secondo la sua propria natura. Questa creazione della materia, secondo la sua natura, annulla se stessa, provando che la materia non ha potuto esser creata. Avvegnachè si ammetta che questa natura della materia già esisteva; e se esisteva questa natura, ciò vuol dire che esisteva già la materia con tutte le sue proprietà, quali, per esempio, l'estensione e la gravità. In vero non è dato concepire l'esistenza dell'idea, della natura concreta della materia al di fuori delle condizioni e delle proprietà essenziali della materia; non è dato, in altri termini, concepire una materia che non sia distesa o che non sia pesante. Dunque ad ogni modo non si può ammettere che la materia sia venuta dal nulla. E riesce a proposito notare che la stessa narrazione biblica, per una singolare inconseguenza, ci parla dell'uomo come tratto dalla creta, ossia dal nulla, non così della materia. Invece quanto a questa par che l'ammetta come esistente, perchè ci parla del caos e del *fiat* onnipossente che v'insinua l'ordine, e dello spirito di Dio che passeggia sulle acque e si avvolge fra gli aquiloni.

Abbiamo da ultimo il tempo. Sembra che il carattere e

[1] Il che, per ricordarlo di passaggio, mostra già in qualche modo che la vera maniera di concepire la materia non è quella di concepirla come impenetrabile, nè come penetrabile; ma come penetrabile e impenetrabile ad un tempo. Vedi Vera, *Logique de Hégel — Quantité*, et § suiv.

l'essere intrinseco del tempo stia nell' esser cominciato. Ma primieramente dato lo spazio, anche quando lo spazio fosse vuoto, è dato il tempo, perchè due punti diversi dello spazio implicano necessariamente il tempo. Inoltre se la materia non ha cominciato, ma è eterna, se eterni sono i suoi moti, allora il tempo può aver cominciato per noi, per la specie umana, ma per se stesso non ha cominciato. E di fatto è un' astrazione dell'intendimento quella di considerare la materia come assolutamente inerte. La materia si muove non per un impulso estrinseco, ma intrinseco; onde noi dobbiamo concepir la materia come muoventesi eternamente, quando anche il principio assoluto del moto, il motore immobile, sia altro che la materia. L'eternità del moto della materia implica l'eternità del tempo, perchè il tempo è appunto questo moto, questo divenire che non è un divenire logico, ma il divenire nello spazio. Questo divenire dunque non è un divenire che ha cominciato, ma è un divenire assoluto, eterno. E di qui risulta che il tempo non ha potuto cominciare, anche per questo che, in qualunque modo ce lo rappresentiamo, esso è parte dell' eternità, anzi con l'eternità si confonde.

Noi in verità non siamo abituati a concepire così il tempo, e crediamo invece che esso sia distinto e si muova al di fuori dell' eternità. Perciocchè da un lato pensiamo l'eternità o l' essere eterno come un essere dotato di vita e di attività, ma che non ha principio nè fine; come un essere che nella sua esistenza abbraccia tutti i tempi possibili, o che è posto al di fuori di tutti i tempi. Dall' altro lato poi ci rappresentiamo il tempo come una serie limitata di momenti che o progrediscono verso l' avvenire o regrediscono verso il passato. Ma questa è la rappresentazione, non il concetto, la nozione, l'idea del tempo. Il tempo non può svolgersi al di fuori dell' eternità, perchè, se il tempo corresse fuori dell'eternità, vi sarebbero due tempi, due nature temporali, due eternità. È come quando si dividono radicalmente il finito e l' infinito, nel qual caso inconsapevolmente si ammettono due infiniti. Dio solo, si dice, è eterno, mentre l'uomo, come ogni altro essere è mortale. Ciò è vero; ma i limiti della esistenza umana sono compresi nella esistenza di Dio. Il tempo adun-

que si muove nell'eternità: esso è una parte dell'eternità, onde tra il tempo e l'eternità non havvi altra differenza che quella che passa tra il tutto e le parti. [1]

Queste rapide considerazioni mostrano come il concetto di una creazione dal nulla ripugna alla ragione e alla realtà delle cose. Ora, abbandonando questa discussione e tornando all'obbietto proprio del nostro esame, se, come diceva, consideriamo le cose dal punto di vista de' loro principii assoluti e delle loro idee, nulla, e quindi nemmeno la natura, ha potuto cominciare; ma tutto è eterno e increato. Imperocchè siamo obbligati ad ammettere che questa trama, questa sfera di principii, secondo i quali le cose son fatte, è una sfera assoluta. [2]

Ma se ciò è vero da un lato, non è men vero dall'altro che nell'universo havvi il divenire. Noi abbiamo già visto innanzi [3] che in tutte le cose che cadono nella sfera dello spazio, del tempo e del moto s'introduce il divenire, come un elemento necessario ed essenziale, ma subordinato. Un pianeta si muove, ma non si muove ad arbitrio, onde la forma, o quella che comunemente addimandasi la legge del moto, è l'elemento più essenziale nella vita del pianeta. Imperocchè a chiunque è dato vedere che se si toglie la forma, il sistema si scompone; ond'è che questa forma abbraccia la costituzione stessa del pianeta. Ma, per andare da un punto all'altro negli spazi celesti, la Terra ha bisogno del tempo. Senza il tempo la Terra non potrebbe percorrere la sua orbita e attuare la forma del suo moto. Ecco una forma del suo divenire. È

[1] Vedi Vera, *Philosophie de la Nature, de Hégel — Le temps* — Vol. I, e specialmente *annot.* (1) pag. 224.

[2] Hegel dice: « Nel processo della terra havvi primieramente il processo universale e assoluto; e questo è il processo dell'idea, il processo in sè e per sè, pel quale la terra è stata creata e vien conservata. Ma la creazione è eterna e non è già ch'essa sia avvenuta una volta sola. Essa è eternamente, perchè la forza creatrice dell'idea è l'attività eterna e infinita. » — Vedi Vera, *Philosophie de la Nature, de Hégel*, Volume II, pagina 358. — Questo passaggio, che sembra riferirsi solo alla terra, si riferisce alla natura in generale, a quello che noi comunemente chiamiamo *il mondo*.

[3] Vedi cap. settimo, II. — *L'idea o l'assoluto nella storia.*

come nella costruzione di un edificio, nella quale, oltre la forma e la materia, s'introduce anche il tempo e il divenire. E lo stesso dicasi della pianta. Gli elementi essenziali della pianta sono le parti che la costituiscono; ma lo sviluppo di queste varie parti non può accadere al di fuori del tempo; donde un'altra forma di divenire. Il moto adunque di un pianeta e lo sviluppo di una pianta implicano entrambi il divenire, la trasformazione, benchè una trasformazione diversa di forma, perchè le sfere son diverse.

Ciò si applica benanche alla storia, perchè la storia, al pari del pianeta e della pianta, è nella natura, è rinchiusa, cioè, ne' limiti del tempo, dello spazio e del moto. Non è — occorre appena richiamarlo alla memoria — non è il tempo che fa la storia, ma sono altri elementi. Non pertanto essa ha bisogno del tempo per svolgersi; ed ecco come il tempo penetra nella storia, quale un operaio, ch'è necessario, ma subordinato all'architetto che organizza, ordina e dirige. È perciò che il fatto dell'Incarnazione non è avvenuto *ab eterno*. Bisognava in effetti che la storia divenisse, e che i tempi fossero maturi per la consumazione del pensiero e del decreto dell'Eterno. Perciò stesso noi diciamo di una istituzione politica, civile o religiosa che non è ancora venuto il tempo in cui può essere applicata a un dato popolo. Anzi queste limitazioni che la storia incontra, appunto perchè si muove nello spazio e nel tempo, generano l'arte politica e la pratica, le quali, guardando al fatto solamente, al caso particolare, possono non di rado nel reggimento dei popoli mostrarsi più abili che la scienza, come quella che non mira se non alla legge e all'idea. Dunque il divenire è un elemento, uno strumento essenziale della natura e della storia.

Ebbene, guardando il mondo e la storia dal punto di vista del divenire e in quanto divenire, si può e si deve ammettere che, se essi non sono cominciati, sono però divenuti, divengono e diverranno eternamente.[1]

[1] Hegel dice: « Gli esseri sono senza dubbio sottoposti alla legge dello svolgimento, ed essi non son compiuti fin dalla loro origine; ma fin da questa posseggono virtualmente la loro intiera realtà, la possibilità

Intendendo questo punto, noi intenderemo pure quale sia in fondo il significato e il valore delle rivoluzioni del globo, ovvero della costituzione geologica della Terra. Di fatto, rappresentandoci la storia nel senso più largo, comprendendo, cioè, in essa anche le rivoluzioni geologiche, si deve riconoscere che nella storia vi è stato un periodo, una serie di rivolgimenti e di catastrofi, attraverso le quali la Terra ha dovuto passare, innanzi di arrivare alla sua costituzione definitiva. Ora, se nell' universo penetra il divenire; se la legge assoluta delle cose che esistono sotto la forma dell' essere altro che se stesso, esteriore a se stesso e, in una parola, nello spazio e nel tempo, è la legge dello sviluppo; è evidente che queste catastrofi e questi rivolgimenti non sono che sviluppi dell' idea geologica, e costituiscono un momento essenziale di quest' idea. Adunque questi sconvolgimenti, queste rivoluzioni non provano che il mondo, la natura e la Terra non esistessero; ma provano solo che nel loro modo di esistere vi sono stati sviluppi e trasformazioni; appunto perchè, lo ripeto, lo sviluppo e la trasformazione sono compresi nell' idea stessa della natura. [1] Ed è ciò tanto vero, che comunque oggi sembri che l'organismo terrestre si sia appieno formato ed abbia toccato la sua costituzione definitiva, pur tuttavia il movimento e lo sviluppo non cessano. Si sa che una modificazione quasi continua succede negli strati superficiali del globo. Ed è lecito ammettere che modificazione vi sia anche negli strati profondi. Bene spesso di fatto vien segnalato l'apparire di nuove isole, o il prodursi di nuovi vulcani; in una parola, la manifestazione di nuovi fenomeni geologici. [2]

reale di tutto ciò che debbono divenire. » — Vedi Vera, *Philosophie de la Nature, de Hégel*, vol. II, pag. 372.

[1] Intorno ai punti più essenziali toccati in questa sezione si riscontri, Vera, *Philosophie de la Nature, de Hégel*, e specialmente l' *annot.* (2), pag. 147, *Introduction du traducteur*, vol. I, il § 339, e le *annot.* (1) pag. 367 e (1) pag. 406, vol. II.

[2] Ricordiamo però che questo processo, questo sviluppo nella natura non costituisce la storia propriamente detta. La natura non ha storia, perchè in essa non havvi l'idea in quanto idea. Vedi, cap. settimo — *L' idea è il principio della storia*, I. — *Generalità*.

C) Origine dell'uomo.

Il mondo o la natura è il teatro, il campo della storia, e l'uomo n'è lo strumento più attivo. E però determinare le origini della natura e dell'uomo equivale a determinare le origini delle condizioni più essenziali alla storia. Nella sezione precedente ci siamo occupati della natura: ora, prima di passare alle origini proprie della storia, dobbiamo occuparci dell'uomo, e vedere se egli abbia avuto un'origine, e quale origine possa egli aver avuta.

Rappresentandosi medesimamente l'origine umana quale viene narrata dalla Bibbia, sarà facile scorgere che l'uomo, al pari del mondo, non ha potuto cominciare, non è stato creato, cavato cioè dal nulla, secondo il senso ordinario e volgare di questo vocabolo; ma è eterno, increato.

Si dice: Dio ha creato l'uomo in un dato momento, perchè ha così voluto. Si osservi anzitutto che anche considerando la cosa in questa forma popolare, la ragione ultima del fatto non istà nel tempo, ma nella volontà divina. Ciò mostra ancora una volta che non è il tempo il principio determinante degli esseri; e che se il tempo è intervenuto, esso è un elemento affatto estrinseco, e rappresenta a dir così l'accidente rimpetto alla ragione intrinseca, determinante e essenziale del fatto.

Ma, per venire al punto importante della questione, havvi dunque la volontà divina che crea l'uomo. Spingendo però l'investigazione si vede che la volontà divina non basta, non può essere la ragione sufficiente della creazione dell'uomo. Di fatto la volontà divina non può essere una volontà capricciosa, nè la onnipotenza divina può essere arbitraria e irrazionale. È questo un argomento che abbiamo più volte messo in chiaro e dimostrato. Ma i punti di contatto e le analogie delle questioni mi costringono a ripetermi. Dico adunque che la vera volontà e la vera onnipotenza stanno nella ragione e nella legge; e, allorchè trattasi della volontà e dell'onnipotenza divine o assolute, esse consistono

nella ragione e nella legge assolute. Supporre il caso, il capriccio, l'arbitrio nell'ente assoluto non si può, avvegnachè l'arbitrio, il capriccio, il caso siano il contrario, anzi la negazione dell'ente assoluto. Adunque la volontà e l'onnipotenza divine sono dominate dalla ragione. Per modo che anche la creazione biblica ci obbliga a risalire non solo al di là del tempo, ma al di là della volontà e dell'onnipotenza per raggiungere il vero principio della creazione dell'uomo.

Questo principio è l'idea, perchè l'idea è la ragione. Anzi, leggendo filosoficamente la Bibbia, si può vedere che essa inconsapevolmente ammette anche la legge, la ragione, l'idea, in quanto dice l'uomo esser venuto ultimo fra le cose create. Se l'uomo è stato l'ultimo ad esser creato, ciò è perchè nell'uomo si riepiloga la natura intera e in qualche modo l'universo. Onde le cose tutte dovevano esser fatte per ricevere l'uomo, ovvero l'uomo presupponeva tutte le altre parti del sistema, e senza di queste non avrebbe potuto essere. Questo fatto adunque letto anche nella Bibbia, mostra che il pensiero o l'idea della creazione domina ogni altro principio.

Ma come l'idea ha potuto generare l'uomo?

Ecco la solita obbiezione. Ciò è perchè primieramente ci rappresentiamo la creazione come una creazione artistica, quale appunto ce la rappresenta la Bibbia. A quella guisa come un artista prende il marmo, lo dirozza e ne cava una statua; alla guisa stessa, Dio, dopo aver formato una certa figura di argilla o di terra, vi avrebbe soffiato sopra l'alito suo divino; ed ecco l'uomo. Inoltre la difficoltà d'intendere viene anche da questo che non si veggono le cose sistematicamente; e, separando l'uomo da tutti gli altri esseri, si dice poi: come mai l'uomo ha potuto venir fuori da un'idea? Ma quando si procede sistematicamente si vede che la cosa sta precisamente così, e che non potrebbe stare altrimenti. Imperocchè allora apparisce che l'uomo avviluppa e comprende in sè il sistema celeste, la natura inorganica, il vegetale e l'animale. Ora come l'uomo potrebbe contenere e riassumere in sè tutta la natura, se non fosse stato generato secondo un certo principio? Bisogna adunque riconoscere che havvi un principio che genera tutti gli uomini. E questo, che, come tutti i

principii, è un principio intelligibile, non può essere che l'idea. L'idea era prima di Adamo ed Eva, ed è quella che ha generato Adamo ed Eva. Se ci rappresentiamo il genere umano come una continuazione, una perpetuazione di Adamo ed Eva, è forza ammettere che ciò non ha potuto avvenire se non in quanto l'idea era in Adamo ed Eva, senza però confondersi con loro, come non si confonde con me o con un altro individuo qualunque; e che in fondo è questa idea che nella serie de' tempi si è perpetuata e va perpetuandosi nel genere umano. Quello in vero che genera in Adamo ed Eva — e ciò, beninteso, si applica a tutti gl'individui che si uniscono per generare — è il genere, è l'idea dell'uomo. Se si toglie questa parte ideale e universale, se si toglie questa idea, la generazione e la perpetuazione della specie sarebbero rese impossibili.

Ebbene, per quanto l'uomo è il prodotto dell'idea, l'uomo non ha cominciato, non ha potuto esser creato dal nulla.

Di qui si può scorgere che per noi e da un punto di vista filosofico la questione di sapere se vi siano state una o più creazioni, è una questione che può avere un'importanza storica, ma non ha importanza veramente scientifica.

Questo problema, come si sa, è stato posto ad occasione della esistenza dell'uomo nel nuovo mondo. La scuola americana ha preteso che questo fatto implica una creazione locale; e però essa non vuol riconoscere una sola creazione nell'Asia, nel paradiso terrestre, ed ammette invece che vi sono state più creazioni. All'opposto la scuola che chiamerò francese insegna che non vi è stata che una sola creazione. E da un lato, discutendo il problema geograficamente e istoricamente si possono trovare degli argomenti atti a mostrare che non è stato impossibile all'uomo, sia europeo, sia asiatico, passare in America, prima della scoperta fattane da Colombo, pel Groenland e per l'Oceano settentrionale. Da un altro lato poi si può dire che, se si ammette una creazione nel vecchio continente, non havvi ragione, perchè non abbia potuto esservene un'altra nel nuovo. È vero che la Bibbia resiste a questa ipotesi, e che dal punto di vista ortodosso può esser negata. Ma

chi non è cristiano, o non lo è che a modo suo, si situerà a un punto di vista libero e indipendente, e non vorrà riconoscere la narrazione biblica. Egli dirà che, volendo anche ammettere che l'uomo è stato creato, e s'intende creato dal nulla, pure la narrazione biblica non può esser considerata come attendibile, a meno di abdicare alla ragione e di rinnegare l'intelligenza, tali e tante sono le impossibilità onde è assediata, quali, per esempio, la presenza di Dio in carne ed ossa come un uomo, e il fatto dell'albero del bene e del male, che anche alcuni de' padri della Chiesa hanno detto impossibile. Ciò prova che i dati storici, gl'indizi e i documenti, di cui si è in possesso, non bastano per chiarire e risolvere nè ora nè mai la questione in modo definitivo.

Ma supponendo che si possa risolverla in un senso o nell'altro, resta sempre a sapere, se possa esservi stata creazione dal nulla. Rimpetto a questo punto è indifferente che vi siano state una o più creazioni. Imperocchè — la cosa è chiara — la difficoltà che s'incontra è la stessa, sia che si tratti di spiegare la creazione e la generazione dell'uomo nel nuovo mondo o sopra un altro continente qualunque, sia che si tratti di spiegarle, in quanto accadute solo nel paradiso terrestre. Il problema adunque non vuol essere risguardato istoricamente e materialmente, ma speculativamente. E risoluto il problema speculativo, la questione di una o più creazioni perde ogni valore, perchè quella ragione, quel principio che spiega l'esistenza dell'uomo asiatico o europeo è sufficiente a spiegare anche quella dell'uomo americano. Questo principio, come lo si è visto, è l'idea. L'uomo è generato dall'idea e secondo l'idea. Ora l'idea come lo ha generato in Asia può averlo generato anche in America. E però è chiaro che il punto importante è l'idea, e che afferrata e compresa l'idea, tutto l'altro è secondario e subordinato.[1]

Dico dunque che l'uomo è il prodotto dell'idea, e in quanto tale non ha potuto esser creato; ma è increato ed eterno. Nell'uomo però penetra il divenire, e l'uomo diviene. Questo ci conduce intorno all'uomo alla stessa conclusione

[1] Intorno a questo problema, vedi Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel* — Vol. I, pag. 120 e 153.

alla quale siamo giunti relativamente al mondo o alla natura, vale a dire, mentre dobbiamo in modo assoluto negare che l'uomo sia stato creato, che sia, cioè, passato all' esistenza dal non essere assoluto; dobbiamo ammettere che l' uomo è addivenuto e addiviene in quella parte in cui egli può e deve addivenire; e ch' è divenuto e diviene non a caso, non capricciosamente, ma per effetto del principio ch'è la necessità stessa del suo divenire, in una parola, a seconda della sua idea.

Questo punto ce ne mette innanzi un altro, il quale è che se l' uomo è divenuto e diviene, l' unità del genere umano è nell' uomo concreto. Mi spiego.

I sostenitori di una sola creazione si sono specialmente appoggiati a questo argomento che il genere umano è uno. Ma considerando questo loro concetto di unità, si vede ch'essi ripongono l' unità del genere umano nell' uomo primitivo e per così dire rudimentario. Questo è un concetto erroneo e falso.

Invano di fatti si ricerca nell'uomo primitivo questa unità. Imperocchè l' uomo primitivo è un momento astratto del genere umano. Si dice: Adamo è il padre del genere umano, e il genere umano è contenuto in Adamo. Ammettiamo queste espressioni pel bisogno della discussione. Tutto il costrutto che può cavarsene è che il genere umano è contenuto in Adamo solo potenzialmente, come il germe o il seme contiene potenzialmente la pianta intera; ma non vi è contenuto attualmente, non *realiter*, secondo la espressione degli Scolastici, non nella pienezza della sua natura. Inoltre il genere umano non è l' individuo, ma l' umanità intera. Epperò non si deve ricercarne l' unità dietro, ma innanzi a noi; non nel punto di partenza, ma in quello di arrivo; non in Adamo ed Eva, non nell'individuo, ma nell'idea o nel pensiero dell'umanità. Non havvi che questo pensiero che possa unire tutti gli uomini fra loro e farne una sola natura. Qual' è il principio che mi unisce a tutto il genere umano, al presente come al passato, e che mi unirà benanche all' avvenire? Non certo Adamo, ma l' idea, il pensiero, lo spirito dell' umanità che si muove in me come in tutti. È solo questo spirito, che, muovendo le nostre menti come mosse quelle di altri tempi, ci unisca a Socrate, a Cicerone, a Cristo. Quando si

dice che viviamo e ci muoviamo nell'umanità, non si vuol dire che ci muoviamo e viviamo in Adamo ed Eva. Il Cristo non è venuto per redimere gl'individui, nè le nazioni individue, ma il genere umano. In ciò sta la sua grandezza e la sua divinità, avvegnachè per tal guisa sia divenuto il simbolo dell'unità del genere umano. Dipiù, non è l'uomo primitivo, ma è questo spirito dell'umanità, che contiene e unisce fra loro tutte le nazioni, comunque dal tempo e dallo spazio separate. La Grecia non è più, e ciò nullameno la Grecia è in noi, in quanto appartiene all'umanità. Quando una nazione sorge, essa si pone in uno stato di ostilità rimpetto alle altre nazioni. Eppure, lottando medesimamente, essa afferma la comunanza del loro principio, l'esistenza di questo spirito universale, che rinchiude in sè le varie membra particolari; mentre, al di fuori di questo spirito comune e universale, al di fuori di questa unità, la lotta sarebbe impossibile. Adunque questo spirito dell'umanità, che tutto in sè comprende, e individui e nazioni, realizza la vera unità del genere umano, unità concreta e ben diversa da quella pretesa unità primitiva riposta nell'origine e, per così esprimermi, nell'embrione del genere umano. Se la scintilla di questo spirito assoluto che arde in tutti noi, individui e nazioni, potesse affievolirsi e spegnersi, l'unità del genere umano sarebbe distrutta.

IV.

DELLE ORIGINI PROPRIE DELLA STORIA.

A) Generalità.

Negli ultimi tempi si è creduto, ed anche oggidì si crede, che l'origine e come a dire il germe di un ente qualunque costituisca e contenga l'essere intero e perfetto. Così nella questione delle lingue, la lingua primitiva e originaria, alla quale si cerca risalire, viene immaginata come la lingua più compiuta e perfetta; onde le varie lingue derivate costituirebbero non solo tante ramificazioni, ma una degradazione di

questa lingua originaria. Per alcuni inoltre il paradiso terrestre sarebbe stato l'ideale dell'umanità realizzato nella sua pienezza; onde la storia al di fuori del paradiso terrestre non sarebbe che un decadimento e una degradazione. Per altri lo stato di natura avrebbe segnato la più alta e piu perfetta forma di esistenza dell'uomo e della natura umana. Secondo questo criterio bisognerebbe pensare che il seme della pianta costituisce tutta la pianta, o che il germe dell'animale contiene l'animale intero.

Il vero si è che la perfezione è un risultato, e quindi, come già lo accennava, essa sta innanzi e non dietro di noi. Intendo dire che bisogna ricercarla nell'ultima fase del processo di un essere e non nell'inizio e nell'origine. Il seme, il germe o un'origine qualunque, se è un momento necessario della cosa, non è però la cosa. Nell'ammettere che il germe contiene potenzialmente la cosa, implicitamente si afferma che esso non la contiene realmente, non la contiene intiera e compiuta.

Prendiamo ad esempio l'animale. Si può dire che nella madre havvi il seme del figlio, ma dal seme al figlio corre differenza grandissima. Già innanzi tutto perchè il figlio sia, bisogna che la madre si unisca al padre. E il padre e la madre insieme uniti non costituiscono nemmeno il figlio intero, perchè vi sono gli sviluppi, i vari momenti della vita del figlio che sono indipendenti dall'unione del padre e della madre. Quando anche questa unione generi il figlio, pure, se all'atto della generazione non si aggiungono altri elementi, il figliuolo perisce. Per modo che si può avere il germe, ma il germe non è l'animale intero e sviluppato in tutte le sue parti. Questo che diciamo del germe dell'animale si applica al germe di ogni altro essere. E così, ammesso pure che le lingue attuali siano uno svolgimento di una lingua originaria e primitiva, appunto perchè esse sono venute dopo ed hanno aggiunto nuovi elementi, nuove forme, nuove combinazioni, che la lingua primitiva non possedeva, sono più compiute e più perfette. È chiaro di fatto che, essendo sviluppi della lingua primitiva, esse contengono e le forme di questa lingua e le loro proprie, e sono quindi più concrete, più atte

ad esprimere il pensiero che non lo era questa pretesa lingua primitiva. Similmente rivolgendosi ai fatti storici, ognuno *sanæ mentis* riconoscerà che, per esempio, Cristo è più perfetto di Adamo, benchè venuto dopo di lui, perchè egli relativamente ad Adamo è uno sviluppo e un risultato, e perchè nella sua idea e per ciò stesso anche nel fatto contiene Adamo e tutto quello che vi è stato da Adamo fino alla sua venuta. Lo ripeto adunque, l'origine — e di qualunque origine si tratti, — è un punto di partenza, un momento necessario dell'essere, ma non è che un momento. Essa costituisce il semplice embrione relativamente all'individuo sviluppato. E lo sviluppo non deve considerarsi come un aumento puramente quantitativo, ma è un aumento di differenze qualitative ed essenziali, di differenze che aggiungono all'essere nuove proprietà e nuovi rapporti.[1] Queste rapide considerazioni ci aprono la via ad esaminare quali siano le origini proprie della storia.

Noi già sappiamo che la storia non è cominciata in un senso assoluto, in questo senso, cioè, che essa non ha potuto esser creata dal nulla. La storia però è divenuta, diviene e diverrà eternamente. Se la storia è divenuta, ciò implica che vi sono state epoche antistoriche ed epoche o tempi storici propriamente detti. Ora quali sono i tempi preistorici e quali i tempi storici? Tale è la questione da esaminare.

Ponendola, scopo nostro non dev'esser quello di determinare il momento cronologico in cui la storia ha materialmente cominciato ad esistere. Noi dobbiamo bensì esaminare la questione speculativamente o razionalmente, vale a dire dobbiamo determinare quale sia la natura e il valore de' tempi preistorici, che costituiscono le origini proprie della storia e come a dire il germe dal quale la storia si è sviluppata. E in tal guisa procedendo noi ci spianeremo al tempo stesso il cammino per determinare quali siano i tempi storici propriamente detti, quale sia, cioè, la condizione essenziale e necessaria all'esistenza e al cominciamento della storia.[1]

[1] Di qui si fa manifesto l'errore e la confusione in cui cadono alcuni che all'apparire di una dottrina o di una invenzione van facendo raffronti e comparazioni tra la civiltà europea e la cinese, per esempio, e

E qui da un punto di vista generale giova primieramente ricordare che l'individuo non fa la storia. In quanto individui Adamo ed Eva nel paradiso terrestre non fanno la storia, perchè, come si è già veduto, la nazione sola costituisce la materia della storia, ovvero la storia non può essere al di fuori della nazione e dell'organismo nazionale. Ed ora riesce più agevole scorgere il perchè non vi sia storia al di fuori della nazione. Noi abbiamo detto innanzi che l'animale non ha storia e che non ne ha, perchè non pensa e non attua l'universale, l'idea, o, ciò che torna lo stesso, l'idea non si pensa, non esiste come idea nell'animale. Nell'uomo invece l'idea esiste come idea, e si percepisce e si pensa come idea in varie guise. Nella sua pienezza ed unità e come idea assoluta non può l'idea esistere che nella sfera della scienza. Nelle sfere poi dello Stato, dell'arte e della religione, l'idea, benchè incompiutamente, già esiste e già si percepisce come idea. Dal momento in cui l'idea esiste e si percepisce come idea comincia la storia. L'oggetto, il fine e la sostanza della storia è la ragione, è l'attuazione della ragione o dell'idea. Pensare l'idea ed attuare l'idea: ecco la storia. Là ove non si può pensare nè attuare l'idea, non havvi storia propriamente detta. Or bene, l'idea non attinge nè raggiunge e non può raggiungere questo punto, questa forma di esistenza al di fuori della società e dell'organismo sociale.

Pare assurdo a prima giunta concepire che l'idea nell'individuo solitario non possa esistere nè pensarsi come idea. Questo accade perchè noi siamo essenzialmente socievoli; perchè abbiamo succhiato le idee, le abitudini, l'arte, la vita sociali; e perchè, in una parola, tutto il nostro essere, il fisico come il morale, è stato già foggiato dalla società. Onde allorchè crediamo isolarci, questo in effetti non è che un isolamento immaginario: in fondo siamo sempre animati dallo spirito sociale. Rappresentiamoci in vero l'uomo fin dalla ori-

finiscono per concludere che l'invenzione o la dottrina fu già conosciuta dai Cinesi. Non si vuol vedere che i Cinesi poterono forse afferrarne il semplice germe e più oltre non andarono; il che non scema per nulla il valore e l'importanza dello sviluppo, appunto perchè il germe di un essere e l'essere sviluppato sono due cose diverse.

gine fuori della società, ed allora vedremo che nella solitudine l'idea nell'uomo non si sarebbe giammai pensata nè attuata come idea. In che modo, per esempio, l'uomo fuori della società avrebbe mai potuto pensare la giustizia ed attuarla? pensare il bello e il bene e attuarli? Similmente il pensiero e l'attuazione della libertà, di qualunque forma di libertà si tratti, sarebbero state impossibili al di fuori dell'organismo sociale. In che modo l'uomo solitario avrebbe potuto esplicare la sua attività ed esser libero? È evidente che la libertà dell'uomo solitario è la libertà della pianta o della belva.

Da queste considerazioni si ricava altresì che la famiglia non può, più che l'individuo, costituir la storia. Si faccia la supposizione che l'uomo abbia potuto vivere nello stato di famiglia, e che, in altri termini, la vita domestica o patriarcale sia stata uno de'periodi della vita umana. È chiaro che in questo periodo non eravi storia propriamente detta, avvegnachè l'obbietto intrinseco ed essenziale della storia sia l'universale, o, se si vuole, uno scopo generale, non parziale, quale sarebbe quello della famiglia. In qualunque modo si consideri il fine della storia, sia che si ponga la scienza, sia l'arte, la religione o l'assoluto a fine della storia, questo fine non può esser raggiunto che collettivamente, con istituzioni, con mezzi e con sforzi collettivi. E ciò richiede la nazione e l'organismo nazionale.

Devesi dunque porre a principio che non havvi storia propriamente detta là ove non havvi società, un certo organismo sociale, una riunione cioè d'individui ordinata secondo certe leggi e certe istituzioni. Il che, essendo vero, implica che tutti i momenti anteriori allo stabilimento della vita sociale o nazionale sono momenti preistorici, momenti che precedono la storia propriamente detta.

Ma si dirà: l'uomo ha dunque potuto vivere fuori della società come in uno stato normale e consono alla sua natura? No: non è possibile ammettere il così detto *stato di natura* come uno stato normale, come una forma di esistenza confacente alla natura umana, perchè al contrario nulla più di questo stato di natura è opposto alla intrinseca costituzione di quella. Quando anche fosse vero che l'uomo primitivo vivesse

in uno stato solitario e selvaggio, questa vita e quest'uomo sarebbero fuori della storia e si può dir fuori della ragione. Ma da un altro canto si può e si deve ammettere certe epoche, certi tempi di formazione che hanno preceduto la storia e ne hanno preparato l'avvenimento e il divenire. In questi tempi l'organizzazione sociale non è ancora compiuta nè formata, ma va di mano in mano formandosi e componendosi. Tali sono le epoche mitiche e i tempi migratorii.

B) Epoche mitiche.

Determinare il concetto del mito non è cosa facile. Avvegnachè a prima vista il mito si offra al pensiero come una mera finzione, una falsa rappresentanza delle cose e, in altre parole, si mostri come una favola, un'invenzione, un concetto interamente falso degli esseri in generale, dei personaggi, degli avvenimenti. E non di meno, riflettendo meglio intorno alla natura del mito — intendo qui parlare del mito in generale e non di tal forma di mito — si vede che, se è una favola, non è però una favola in cui tutto è falso, non è, se posso così dire, un'invenzione assoluta; ma che invece havvi in esso sempre un sostrato, un certo elemento di verità e di realtà. E ciò che primieramente lo prova è che noi facilmente distinguiamo un mito interamente falso, o quello in cui una più grossa dose di falsità è penetrata, dal mito che contiene qualcosa di vero o, come noi sogliamo esprimerci, che ha una forma più razionale. Così, se si prende il mito del cavallo alato e lo si raffronta con altri miti, con quello, per esempio, di Ercole e delle sue fatiche, senza pretender nemmeno che il primo sia interamente falso, si riconoscerà però agevolmente che in quest'ultimo havvi più verità che nel primo, comecchè anche qui il vero non lasci di essere avvolto nel falso e nella finzione. Di fatto si può ammettere che il personaggio di Ercole, quale ci vien dipinto, è un personaggio inventato. Ad ogni modo, riportandosi ai tempi ai quali l'invenzione rimonta, non è assurdo supporre che abbiano potuto esservi personaggi che compierono gesta e du-

rarono fatiche analoghe a quelle che di Ercole son raccontate. Questo già mostra come nel mito tutto non può esser falso, e che invece può in esso esservi qualcosa di vero.

Ma d'altronde la cosa diviene anche più chiara, se si estende e in qualche modo s'identifica il concetto della favola e del mito con quello del simbolo, perchè allora si vedrà che il mito penetra dappertutto, e che in generale il linguaggio stesso può essere in fondo considerato come un mito. In vero il linguaggio non è il pensiero, ma è l'immagine del pensiero; e non solo non è il pensiero, ma non è nemmeno la cosa pensata. Esso non è che l'immagine del pensiero e delle cose pensate, immagine creata dall'arte secondo certe leggi. Così considerato il linguaggio, è chiaro che la parola *Giove* e il simbolo di Giove valgono più o meno lo stesso, perchè la parola, al pari di tutti i simboli, che l'antichità seppe creare per raffigurarsi Giove, non è che un'immagine dell'essere vero e reale che vuolsi significare. Per dipiù si può dire che in un certo senso il mito va anche al di là del linguaggio, perchè esso penetra nell'immaginazione e in tutte le forme dell'immaginazione. Un'immagine, un concetto immaginativo non afferra e non è l'essere quale questo è nella sua realtà. Quando io immagino Dio sotto forme sensibili, non ho il vero Dio, ma un'immagine e quindi un mito: è questo, se si vuole, un mito interno, per quanto non espresso esternamente; ma è un mito. In una parola, dal momento in cui si ammette nelle cose un doppio elemento, l'idea pura e la manifestazione sensibile dell'idea, questa manifestazione, qualunque ne sia la forma, è una manifestazione mitica, è un mito rimpetto all'idea. In vece dell'idea si può dire che il principio delle cose, dal momento ch'è nella natura, è avviluppato in immagini e in simboli. Ecco perchè a ragione è stato detto la natura essere il simbolo ed il mito dell'idea, e il corpo il simbolo e il mito dell'anima. La storia adunque induce necessariamente l'aspetto, l'elemento mitico nelle cose, e non havvi momento della storia nel quale più o meno non penetri il simbolo, la leggenda e la favola, perchè la storia è nella natura e non può essere al di fuori della natura. Donde si fa vieppiù evidente che il mito, considerato nella sua genera-

lità, non è una rappresentanza interamente falsa delle cose; che anzi n' è una rappresentanza e un elemento necessario.

Ma se tale è il concetto che da un punto di vista largo e generale dobbiamo formarci del mito, e se, secondo questo concetto, è chiaro che il mito penetra in ogni momento della storia; ciò nulla meno da un punto di vista più speciale si può e si deve distinguere le epoche che chiamiamo *mitiche*, come opposte o diverse dalle epoche storiche propriamente dette.

Il mito può penetrare ne' vari momenti e ne' vari avvenimenti della storia in maggiore o minor proporzione. Così per notare i vari gradi d' intensità che il mito può assumere, si può considerare il Cristianesimo, che avvolto ne' suoi albori nell' elemento mitico e leggendario, va poscia mano a mano divincolandosi da questo elemento, e così gradatamente il mito e la leggenda sono ridotti a più esigue proporzioni. Sant' Agostino, Sant' Anselmo, San Tommaso che cercano dare una spiegazione razionale a certi dommi del Cristianesimo, e soprattutto a quello della Trinità, già riconoscono implicitamente che in esso havvi un elemento leggendario, dal quale mirano a liberarlo. Noi non sappiamo fino a che punto essi si rendessero conto di questo stato del loro spirito; ma le loro indagini mostrano che essi riconoscevano nel Cristianesimo l' esistenza di questo elemento mitico. A' nostri tempi tal elemento è in qualche modo vinto e superato dalla riflessione, come noi diciamo, la quale ci porta a considerare le cose nella loro realtà; senza che per altro si possa dire che esso sia stato o possa quando che sia essere interamente annullato.[1] Ecco il grado maggiore o minore, il più o il meno che il mito può tenere negli avvenimenti della storia.

Le epoche mitiche propriamente dette sono altra cosa. Il limite di separazione tra l'epoca mitica e l' epoca storica è il limite stesso che distingue il mito o la finzione dal vero. Ora ciò che distingue il vero dalla finzione o dal falso è l' idea e la cognizione dell' idea, vale a dire, che il vero assoluto sta nell' idea, e nell' idea che si pensa e si conosce più o meno come idea. Fino a che manca questo pensiero dell' idea, non

[1] Vedi cap. sesto, *Il Progresso*. — VIII. *Conclusione*.

può avervi che una certa rappresentanza del vero, e quindi il mito, la finzione ed il falso. La cognizione assoluta dell'idea non appartiene che alla filosofia. Nondimeno l'idea si pensa ed esiste come idea anche al di fuori della filosofia. Rappresentiamoci, facendo una supposizione, un tempo in cui gli uomini vivevano fuori della società, ed un tempo in cui si sono ridotti a vivere insieme in una forma sociale. Suppongasi inoltre che un legislatore abbia dato delle leggi a quest'associazione di uomini. È chiaro che questo legislatore ha dovuto pensare la giustizia, la religione e le altre istituzioni sociali, e per tanto ha pensato l'idea non come il filosofo la pensa, ma l'ha pensata; e non solo l'ha pensata, ma l'ha attuata ne'limiti in cui poteva attuarla. Ecco ove cessa il mito, e la storia comincia; ed ecco il limite che divide l'epoca mitica dall'epoca storica.

Partendo da questo punto si può giungere a risolvere convenevolmente la questione tanto dibattuta, se bisognasse considerare l'epoca mitica come una zona storica, come una parte integrante del movimento e dello sviluppo storico dell'umanità, ovvero metterla al di fuori della storia.

È chiaro che se si ammette l'esistenza di epoche mitiche, in cui la favola prevaleva, riconoscendo medesimamente ch'esse non costituiscono una zona storica propriamente detta, non è possibile d'altronde eliminarle ed escluderle affatto dal corso della storia. Così i tempi omerici e anche i tempi anteriori ad Omero, come quello dell'assedio di Troia, sono tempi mitici; e ciò non ostante non è possibile separarli assolutamente e quasi reciderli dalla storia. Ciò accade perchè i tempi mitici, se hanno esistito, debbono aver avuto la loro ragione di essere. In vero le epoche, i periodi mitici sono momenti di fermento, di preparazione alla vera storia, momenti in cui la storia comincia a formarsi. Così il mito del caos non esprime che questo stato di fermento, in cui i vari elementi si rimescolano, si confondono e si compenetrano per ordinarsi e comporsi sotto una forma armoniosa. Questo periodo si può anchè chiamarlo periodo d'indeterminazione, perchè gli elementi non hanno ancora assunto quella forma che debbono rivestire e ch'è la loro propria e determinata.

Digitized by Google

Ma, si domanderà, su qual necessità o principio è fondato questo periodo di fermento, in cui l'uomo si compiace anzitutto della finzione e della poesia, non prova il bisogno dell'idea chiara e cosciente, ed è soddisfatto di questo stato d'indeterminazione nel quale non havvi l'attività vera e concreta dello spirito?

Vi sono alcuni che han detto: le società cominciano col mito, perchè la vita umana individuale comincia col mito. In effetti la facoltà che prima nell'uomo si svolge non è la ragione, ma l'immaginazione e il sentimento. A questa, ch'è legge universale, anche la storia ha dovuto sottostare. Questa è una spiegazione molto facile e che sembra soddisfacente, perchè ne troviamo l'origine e la radice in noi stessi. Il nostro pensiero è nella sua prima effusione immaginativo, e si appaga del vago, dell'indeterminato e della finzione: più tardi, educandoci, ciò non più ci soddisfa, e sentiamo il bisogno di qualcosa di più determinato, di più intrinseco, di più reale.

Se non che questa specie di ragionamento ha innanzi tutto il difetto di applicare ad una sfera quello che non si conviene che ad un'altra. Imperocchè, quantunque fra i periodi e gli sviluppi della vita individuale e quelli della vita sociale e storica si possano riscontrare certe analogie, pur tuttavia quest'ultima ha una natura propria che la pone al di fuori e al di sopra delle leggi che regolano la vita individuale. Inoltre questo ragionamento non fa che spostare la questione, perchè ammesso pure che i due fatti siano identici, e che siano entrambi il prodotto di una sola e stessa ragione, non si dice quale sia questa ragione. Di maniera che si potrà ugualmente domandare, quale sia la ragione per cui la vita umana comincia con l'immaginazione e non con la ragione. E oltre spingendo l'indagine è facile vedere che codesta è una questione generale che si riferisce anche ad altre sfere. Perchè anche in altre sfere vi sono sviluppi, transizioni e passaggi analoghi a quelli della vita individuale e della vita storica; anzi in tutte si riscontra uno stato d'indeterminazione, un'origine, e un'origine non nel tempo, ma ideale.

Ebbene, per intendere questo stato di fermento e d'in-

determinazione, bisogna risalire ad una legge universale, che, penetrando nell'universo in generale e nelle sue varie sfere, penetra anche nella storia e nello sviluppo storico. Questa forma è il movimento stesso della forma assoluta, della idea logica. L'idea logica va dall'indeterminato al determinato, dall'astratto al concreto e, secondo il linguaggio di altra volta, dal semplice al composto. Tale è il movimento che si riproduce sotto varie forme in tutte le sfere dell'esisistenza nel regno della natura come in quello dello spirito. Così nel sistema planetario si parte dalle nebulose per raggiungere il sistema solare. Similmente nella sfera del vegetale, come in quella dell'animale, si comincia dal semplicissimo per arrivare poi man mano al più concreto e perfetto. Nella sfera dello spirito un'istituzione, un pensiero qualunque al primo sorgere è oscuro, indeterminato, e poi gradatamente si determina e si concretizza. Lo stesso avviene nella storia. L'epoca mitica è l'epoca più indeterminata e più semplice a un tempo. Essa in qualche modo rappresenta ciò che il seme nella pianta. Come tutto è potenziale e inviluppato nel seme della pianta, così tutto è potenziale e inviluppato nell'epoca mitica. In quest'epoca troviamo il germe di tutto; o meglio, tutto è nell'epoca mitica; ma tutto vi è allo stato di potenzialità e d'indeterminazione e non allo stato compiuto e sviluppato. L'uomo vi è ancora fanciullo, perchè non ha la ragione sviluppata, la quale non può così esistere che nelle società veramente storiche. Il fanciullo, si può dire, nasce filosofo, come nasce artista, poeta, ecc.; il che è vero, ma solo potenzialmente. Tolgasi il fanciullo da un ambiente civilizzato, e il germe isterilisce, avvegnachè la vera ragione non sia venuta a fecondarlo. Bisogna, in una parola, che alla potenzialità si aggiunga l'atto, la differenza specifica.

Tal'è il rapporto dei tempi mitici e dei tempi storici, e tal'è la necessità dell'epoca mitica. E siffatta necessità è tanto assoluta che questo momento non solo si è prodotto come momento di preparazione alla storia in generale, ma si riproduce, come può, in ogni trasformazione, in ogni fase storica. Il primo momento di ogni trasformazione storica è o almeno accenna a questo stato caotico e d'indeterminazione. Nella di-

scesa de' Barbari, nella rivoluzione francese si può discoprire questo tempo di fermento. Salvo i caratteri speciali e locali, nell'una come nell' altra tutti gli elementi sociali erano eccitati e commossi, e per tal via l'Europa si preparava ad assumere forme novelle.

Di qui dunque è dato scorgere chiaramente come le epoche mitiche sono epoche ante-istoriche, che nello stretto senso non appartengono alla storia propriamente detta, nel mentre costituiscono un momento necessario, servendo di preparazione alla storia.

I tempi mitici non appartengono alla storia, perchè in essi predomina l'immaginazione, e non è la ragione che governa, e perchè di conseguenza in questi tempi non può esservi un vero organismo sociale. Di fatto, mirando alla cosa da un punto di vista generale, l'immaginazione e il sentimento, quando siano regolati dalla ragione, sono strumenti utili e necessari; ma quando all'invece prendono il sopravvento o sono abbandonati a loro stessi, introducono l'indisciplina, il disordine e l'individualismo nella società; divengono strumenti di debolezza e di dissolvimento della vita sociale; e rendono poi impossibile l'ordinamento e la composizione di un organismo sociale. Questo può sembrare un po' singolare. Eppure la cosa sta così, perchè l' immaginazione e il sentimento tendono ad isolare. Il sentimento separato dalla ragione mi dice, per esempio, che io debbo cercare la mia felicità. Se tale è lo scopo, adoperando i mezzi per raggiungerlo, io non dovrò guardare che al mio utile, senza curarmi di quello de' miei simili. Ora questo è il punto di vista dell' individualismo e dell' egoismo, diametralmente opposto al vivere sociale, che in qualche modo consiste nell' abnegazione continua del proprio utile in prò dell'utile e del bene universali. E questa è la ragione, ch' è soltanto quella che mira e può mirare all'universale. Il vero non sta in me individuo o in un altro, se siam due, ma in tutti e due, nella conciliazione dell' interesse di tutti e due: in ciò l'organizzazione, la disciplina, l' equilibrio, la vera unità. Quel che dicesi di due individui si applica alla società intera. Lo ripeto adunque, ove l'immaginazione o il sentimento prevale,

ivi la vita sociale non è possibile. Solo la ragione, ch'è l'universale concreto, contiene e può in sè conciliare il particolare e l'individuale. Epperò quando la ragione è assopita o latente, come appunto accade ne'tempi mitici, allora non havvi storia propriamente detta.

C) Funzione della mitologia.

L'esame intorno al mito e alla mitologia bisogna completarlo ed assolverlo. Noi dobbiamo chiarire quest'altro punto, quali sono, cioè, la funzione e l'influenza della mitologia nella vita delle nazioni. Quantunque l'epoca mitica preceda nel tempo l'organizzazione definitiva di uno Stato, non di meno è chiaro ch'essa, per ciò solo ch'ha avuto un'esistenza, ha dovuto esercitare una certa funzione e spiegare una qualche influenza non pure sulla storia in generale, ma altresì sullo sviluppo in particolare dei vari momenti che costituiscono la vita e la storia delle varie nazioni.

A tal riguardo non bisogna farsi in minimo modo imporre dal fatto che vi sono nazioni che hanno avuto un'epoca mitica, ed altre che non l'hanno avuta, e presso le quali lo sviluppo dello spirito nazionale non è stato preceduto da questo momento mitico, o almeno non lo è stato in una forma molto spiccata. Così vi possono anche essere e vi sono nazioni che non presentano uno sviluppo dell'idea artistica, ed altre in cui lo spirito guerriero non si è appieno manifestato Certamente queste nazioni sono imperfette, in quanto non attuano, non svolgano compiutamente l'idea della nazionalità. Esse sono come l'individuo che non giunge a sviluppare armonicamente tutte le sue facoltà, e quindi non rappresenta che imperfettamente l'idea dell'individuo umano. Ma è all'idea, all'idea intera che noi dobbiamo sempre mirare. Per la qual cosa è l'idea concreta di nazionalità in tutti i suoi momenti dal punto di partenza sino al più alto punto del suo sviluppo che qui si deve considerare. E a fin di determinare l'influenza e la funzione che l'epoca mitica esercita nella vita delle nazioni, è necessario considerare quest'epoca in se

stessa, senza tener conto del fatto che ha potuto esservi qualche nazione, presso la quale questo periodo è più o meno mancato. Cosa è dunque il mito, e cosa è una zona, un periodo mitologico?

Il mito è come la prima effusione dell'ideale, il primo contatto, il primo amplesso che ha luogo tra il finito e l'infinito, tra il visibile e l'invisibile o, per servirmi dell'espressione usata, tra il reale e l'ideale, tra la natura e lo spirito. È un'effusione inconsciente, che si opera per un impulso naturale, per un moto istintivo della ragione e per dir così della costituzione stessa dell'essere umano e delle cose. Avvegnachè l'incontro e la compenetrazione del reale e dell'ideale trovino il loro fondamento nella natura dell'intelligenza e della ragione. Questo moto inconsciente dell'essere, in cui il finito e l'infinito s'incontrano e si compenetrano, produce un doppio risultato e genera in qualche modo un duplice mondo di esseri. Imperocchè o esso innalza il finito all'infinito, trasformando l'essere finito e reale nell'essere infinito e ideale, ovveramente fa discendere l'infinito nel finito, e trasforma l'essere infinito e ideale nell'essere finito e reale. La mitologia indiana e più ancora la greca è quella che ci offre il campo più ricco e più compiuto e lo spettacolo più svariato di questa doppia corrente, di questa azione e reazione, in una parola, di questa trasfusione del finito nell'infinito e dell'infinito nel finito. Giove, per esempio, è il padre degli uomini e degl'Iddii e il generatore di ogni cosa. Ma Giove, appunto perchè è il padre degli uomini, è in rapporto con loro, e da questo rapporto sorgono i semidei e gli eroi. Gli eroi sono uomini che l'immaginazione, o, se posso così dire, la ragione immaginativa ha trasformati in enti soprannaturali e divini. Così gli eroi da un lato sono esseri umani, mentre da un altro sono al di sopra della natura umana, in quanto sono stati generati ovvero sono imparentati con gli dei. Quest'esempio possiamo estendere a tutta la mitologia, perchè un essere mitico qualunque è sempre la unificazione di questi due elementi, l'elemento umano e reale e l'elemento divino e ideale. Anche il Dio, l'ente supremo e assoluto della mitologia non è l'invisibile, l'ideale, non è l'idea pura, ma è un essere che

si mostra e divien visibile; è l'idea, come dicesi, umanizzata e personificata; è sempre un antropomorfismo. In una parola, la mitologia è questa sfera intermedia nella quale l'idea pura si unisce e si confonde col fenomeno per mezzo dell'immaginazione; essa rappresenta quello stato del pensiero, in cui questo non sa elevarsi al di là dell'immaginazione e della rappresentazione sensibile.

Ora qual'è, tornerò a domandare, l'importanza di questo strato mitico e quale l'influenza ch'esso esercita sullo sviluppo dell'essere e dello spirito nazionale?

Si può dire che in quella guisa come il feto contiene virtualmente l'individuo umano, come l'infanzia contiene in germe la maturità della vita, più o meno nella stessa guisa la vita mitica contiene in embrione la vita storica di una nazione. È vero, come già lo accennava che altri elementi ci vogliono, affinchè il germe possa svolgersi e divenire l'essere pieno e compiuto; ma ciò non fa che questo germe non sia un sostrato necessario dello spirito nazionale.

Guardando di fatto alle istituzioni più essenziali di una nazione, si vede che la religione trova la sua base e il suo alimento nel mito. Qui non s'intende tener discorso del contenuto intrinseco e del valore dell'idea religiosa. Qualunque sia questo contenuto e questo valore, è certo che una religione non prende le mosse dall'idea pura. Il punto di partenza della vita religiosa è il mito, perchè il pensiero religioso ne'suoi primordi, essendo la prima e quindi la più oscura, la più indistinta, la più esteriore manifestazione dell'assoluto, si muove nella sfera dell'immaginazione; e nell'impotenza di comprendere l'intimo contenuto, lo realizza per via di finzioni e d'immagini. Ma inoltre senza il mito non havvi arte, in questo senso che là ove manca la mitologia l'arte non ha nè forma, nè contenuto propri. Il che ci vien dimostrato dalla storia. Avvegnachè quei popoli che non hanno una mitologia propria siano obbligati ad attingere gli argomenti e il contenuto, e in qualche modo a prendere a prestito anche le forme dell'arte dalle altre mitologie. E prescindendo dalla storia e dal fatto, la cosa è chiara anche teoricamente. L'arte in vero si nudrisce di un doppio elemento, dell'idea, cioè,

e dell'immaginazione, le quali si compenetrano e fino a un certo punto trovansi conciliate nell'opera d'arte. Ora se è così, di per sè è evidente che un'epoca mitologica somministra uno degli elementi più essenziale all'arte e a tutti gli sviluppi successivi dell'arte. Così la materia, il contenuto de'carmi omerici è anteriore ad Omero. E se si prende Omero come il sostrato e il fondamento della mitologia greca, si vedrà che l'arte greca, posteriore ad Omero, appunto in lui è andata ad attingere la materia delle sue creazioni. Onde si può dire che Omero è l'ispiratore dell'arte greca in generale. Senza il mito adunque non havvi religione nè arte; almeno non havvi una religione ed un'arte che, senza essere state prese a prestito dal di fuori, trovino le loro radici e le loro tradizioni nello sviluppo intrinseco dello spirito nazionale.

Ma l'azione e l'influenza della mitologia vanno anche al di là. Perchè questo mondo mitologico — che si può anche chiamare mondo artistico, mentre è il mondo dell'immaginazione — penetrando sotto varie forme e immedesimandosi nella vita di una nazione, v'ispira e vi tien vivo il sentimento, la fiducia dell'ideale. Dico *fiducia*, perchè ad una nazione non si dimostra l'ideale. Essa deve sentirlo e aver fede nella sua efficacia. Una nazione che non ha fede nell'ideale, manca d'ideale. Non è difficile intendere quanto essenziale sia alimentare questo sentimento in una nazione, perchè, là ove il sentimento dell'ideale non esiste o si spegne, lo spirito in generale è inattivo, inoperoso, non si muove, non progredisce. E quando manca il sentimento dell'ideale non solo non può esservi vera vita religiosa, perchè questa non è la vita della lettera, ma dello spirito; non solo non può esservi progresso nell'arte, perchè questa è generata dalla fede nella potenza dell'idea; ma non può esservi nemmeno una letteratura nè un movimento scientifico. Di fatto una vera letteratura originale non può germogliare che di mezzo alle tradizioni, ed un movimento scientifico o filosofico non può prodursi al di fuori di un campo acconcio e preparato. Le tradizioni da un canto e il campo acconcio e preparato dall'altro sono appunto il sentimento dell'ideale perpetuato e serbato nella sua vivacità e per dir così nella sua

forza di vibrazione. Nè si dica diversamente della stessa vita politica. Anche uno sviluppo nella vita politica, fosse pure uno sviluppo d'interessi materiali, non può trovare un saldo sostegno che in questo sentimento dell'ideale. Perchè trattasi di realizzare interessi generali, interessi in certa guisa ideali, che non sono, anzi sono l'opposto degl'interessi individuali, e quindi bisogna pensarli, e pensarli mediante l'idea. Solo dunque le nazioni, presso le quali esiste il sentimento dell'ideale, sentimento che la mitologia desta e ravviva, son quelle che progrediscono e si sviluppano armonicamente.

Inoltre vuolsi anche notare ch'è falso credere che il mito e le tradizioni non abbiano alcuna influenza diretta sugli storici e sugli avvenimenti della storia. Questa non è che un'astrazione. Si pensa che gli storici e gli avvenimenti della storia nascano come funghi, secondo l'espressione di Hegel, perchè non si considera nè si tien conto delle circostanze in mezzo a cui son sorti e con le quali sono intimamente connessi. Tucidide e Senofonte sono un risultato e un prodotto di tutta la civiltà anteriore. La storia e gli avvenimenti dei loro tempi sono una derivazione dei tempi primitivi, e trovano la loro origine nell'epoca mitologica. Così Achille e Alessandro sono separati, in quanto l'uno appartiene all'epoca eroica, se non affatto mitologica, e l'altro all'epoca storica. E non di meno vi sono affinità intime tra questi due personaggi. Leggendo l'Iliade e la storia di Alessandro si sente che essi sono il prodotto dello stesso spirito. E vi sono certi dati che confermano anche in modo sensibile quest'affinità. Si dice, per esempio, che Alessandro leggesse e avesse sempre seco l'Iliade. Lo spirito greco che animava Alessandro era quello stesso che animava Achille. Ciò mostra l'importanza delle origini e delle tradizioni, mentre conferma quello che abbiamo tante volte detto, che la storia o la vita storica di una nazione è uno sviluppo. Più lo sviluppo è regolare, e più la vita nazionale è completa.

E ciò mostra altresì che là ove non havvi un'epoca mitica, ivi non è sviluppo vero, intrinseco, compiuto ed armonico nella vita della nazione. L'esempio forse più notevole di questo difetto ce l'offre l'America. La storia indigena del-

l'America, e soprattutto dell'America del Nord non ha una mitologia, e l'avesse anche avuta, la colonizzazione europea è riuscita a disperderla e cancellarla. Onde colà non havvi poesia, ammeno di una poesia imprestata e direi quasi pitocca, non arte nè sentimento artistico, non letteratura propria, indigena e veramente originale.

Ma la difficoltà, si dirà, sta appunto nell'armonizzare i vari elementi della vita sociale. Di certo l'immaginazione non basta, perchè ci vuole inoltre la ragione, che metta la disciplina e l'ordine. Bisogna però supporre che un certo equilibrio si stabilisca: bisogna supporre che una nazione che ha un'immaginazione potente sappia anche ad un tempo disciplinarla; e per tal guisa essa sarà non solo potente nella sfera propria dell'immaginazione, vale a dire nella sfera dell'arte, ma in tutte le altre sfere benanche. Le nazioni nelle loro origini creano con l'immaginazione. Nè è poi soltanto la ragione che crea, ma è anche l'immaginazione. Newton e Galileo creano con la ragione, e Dante e Shakspeare creano anzitutto coll'immaginazione. Più vivida, più ardita e più vasta è l'immaginazione, e più largo è il campo che lo spirito nazionale trova per svilupparsi ulteriormente. Più ricca e più robusta è l'infanzia di una nazione, e più rigogliosa sarà la sua vita in tutti i periodi del suo sviluppo e nelle sue varie sfere. È così che i popoli più immaginosi sono i popoli più guerrieri, e noi già sappiamo che la guerra è uno de' più essenziali elementi della storia ed uno de' più vivi strumenti di civiltà e di progresso.

Ecco dunque qual'è l'importanza del mito. Il mito è l'elemento predominante nella vita primitiva de'popoli. Esso costituisce il sostrato della vita di una nazione, al quale talvolta ritornasi per attingervi ispirazione, per ritemprare il pensiero e per innestare il nuovo sul vecchio. Se non che in ciò fare havvi un pericolo, quello di credere ch'è nelle origini la perfezione, ovvero nel passato la forza. No: bisogna appoggiarsi al passato, ma aggiungendovi lo spirito nuovo, lo spirito vivente che non è nelle origini, nelle tradizioni, nel passato, ma nel presente e nell'avvenire. Evitato questo pericolo, il mito rimane un elemento essenziale e fecondo della

(1) in un certo senso

storia, perchè la storia di una nazione è come un edifizio in cui tutte le parti sono necessarie alla sua solidità e durevolezza non solo, ma altresì alla sua esistenza; e molto più perchè, lo ripeto, più ricchi e più ubertosi sono i prodotti fantastici e poetici di una nazione, e più ricca, più rigogliosa e più splendida sarà la sua vita.

D) Tempi migratorii.

Per fissare il punto ideale in cui la storia comincia alle epoche mitiche fa d'uopo aggiungere i tempi immigratorii ed emigratorii, i tempi, cioè, delle grandi emigrazioni ed immigrazioni de' popoli. Anche questi tempi rappresentano uno stato di fermento e d'indeterminazione, e quindi anch'essi appartengono a quel periodo di formazione dell'organismo sociale e di preparazione della storia propriamente detta.

Ho detto, *per fissare il punto ideale in cui comincia la storia*, perchè, come si è tante volte veduto, non bisogna già occuparsi del punto reale nel tempo e nello spazio in cui la storia è cominciata, e tanto meno di fissare il momento cronologico nel quale i popoli si sono sparsi ed hanno invaso il continente europeo. Si ritiene di fatto che la direzione delle grandi immigrazioni primitive de' popoli possa distinguersi in due rami principali, dei quali l'uno avrebbe preso la via del Nord, l'altro quella del Sud. E si noti che a questa ch'è la questione storica propriamente detta viene a rannodarsi l'altra, già innanzi ventilata, se l'uomo sia apparso in un sol punto del globo ovvero in vari punti, o altrimenti se vi sia stata, come dicesi, una sola creazione o parecchie creazioni. Ora il punto di vista ideale, che fa d'uopo determinare, è indipendente dalla risoluzione che può darsi alla questione storica. Imperocchè, ammesso che un tempo vi sia stato in cui grandi trasmigrazioni di popoli siano accadute, quello che unicamente interessa è di sapere e di determinare quale sia il valore e l'importanza di questo tempo relativamente ai tempi storici propriamente detti. Rimpetto a questa specie d'indagine, le questioni, se i popoli abbiano emigrato in tal mo-

mento del tempo o in tale altro, o se sia questo popolo anzichè quello che abbia emigrato, rimangono senza efficacia e senza risultato. Un esempio ci farà meglio intendere.

L'origine del popolo etrusco è ancora controversa, perchè, quantunque l'opinione più ricevuta sia che questo popolo è derivato dall'immigrazione nordica, non di meno vi ha chi pensa provenisse dai Pelasgi, vale a dire, dal ceppo comune degli Elleni. Forse si è formato con gli elementi di una doppia immigrazione. Ma, checchè ne sia, questa è questione in qualche modo indifferente a quella ideale intorno alla formazione propria e speciale della nazione etrusca ed al suo sviluppo storico. Se vi sia stata una o più immigrazioni dalle quali il popolo etrusco è disceso, qualunque siano le genti immigranti e quale che si sia il tempo in cui hanno immigrato, è evidente che la vita storica di questo popolo non avrebbe potuto cominciare, se non fosse stata determinata da una certa legge fondamentale. Questa legge fondamentale, già lo sappiamo, è l'organizzazione sociale. Ed ecco l'aspetto ideale della questione che volge tutta intorno a questo punto: determinare cosa rappresentasse il popolo etrusco allo stato immigratorio, innanzi di assumere forma ed esistenza storica.

Mirando da questo punto di vista ai tempi immigratorii in generale, facile è riconoscere che questi tempi non sono storici, non appartengono alla storia propriamente detta; ma, come lo accennavo, costituiscono, al pari delle epoche mitiche un periodo di preparazione all'esistenza e allo sviluppo della vera storia.

In questi tempi i popoli non hanno forme nè istituzioni fisse, non hanno un'organizzazione sociale. E ciò che determina il pensiero storico e l'attuazione del pensiero storico — le quali due cose non debbono nè possono separarsi — è l'organismo sociale. In una società, ove havvi un'organizzazione fiacca, istituzioni fiacche, il pensiero è fiacco, vago e indeterminato; nulla havvi in esso di chiaro, di preciso, di energico. In questi casi il pensiero non può ricevere quella educazione sociale che sola gli fornisce un criterio determinato, benchè imperfetto, del pensare e dell'operare. Lo stesso av-

viene se si toglie, e per dir così, si strappa un individuo dall'organismo sociale: gli è come se si recidesse un membro dall'organismo umano: il membro si decompone e dissolve. L'individuo che non ha respirato l'aura sociale e il cui spirito non è stato nudrito con forti istituzioni sociali non è un individuo compiuto e perfetto. Inoltre havvi anche la scienza, la quale presuppone l'organizzazione sociale e la nazione; mentre non havvi scienza là ove non havvi nazione, quantunque la scienza con la nazione o con lo spirito nazionale non s'identifichi. Ed ecco anche perchè un'immaginazione sbrigliata e sregolata predomina presso quei popoli che non hanno un'organizzazione sociale forte e potente, come appunto accade tra i popoli orientali.

Questa è una verità, sulla quale bisognerebbe sempre riflettere. La forza e la disciplina dell'individuo si connettono intimamente con la forza e la disciplina dell'atmosfera, dell'ambiente nel quale egli vive. E per ciò stesso le grandi azioni e il vero eroismo non possono avere loro radice che nella vita nazionale, nè possono essere che l'espressione di un pensiero e di un bisogno nazionale. Imperocchè non trattasi di attuare un fatto capriccioso, un fatto accidentale o individuale, ma un pensiero e un bisogno universali. L'eroe fa sacrificio della propria vita o per un'idea pura, la giustizia, la verità, la scienza, ovvero per la grandezza, la gloria o la salvezza della patria. L'uno o l'altro di questi scopi non è possibile al di fuori dell'esistenza nazionale. Epperò l'eroismo, il vero eroismo non è quello di Ercole o di Teseo, — le cui gesta per altro, volendo prestare una certa fede alla loro realtà, non bisogna credere che abbiano potuto aver luogo al di fuori di una qualunque organizzazione sociale; — ma è quello che si collega alla vita nazionale, e rappresenta e realizza un pensiero, un interesse, un bisogno nazionale.

Tutto ciò mena alla conclusione che l'uomo vero è l'uomo storico, e ora s'intende che l'uomo storico è l'uomo che nasce e si svolge in una società bene ordinata. Per lo che non bisogna guardare dietro a noi e credere che l'uomo perfetto sia esistito nel principio del mondo; ma devesi bensì ritenere che l'uomo ha cominciato ad esser perfetto solo dal

momento che la storia ha avuto principio. Ed è quindi giusto dire che Cesare, Cristo e Napoleone — Platone, Aristotele ed Hegel sono uomini più perfetti di Adamo ed Eva. Le quali cose ben comprese mostrano altresì che l'uomo immigrante non è l'uomo storico, o, ciò che torna lo stesso, che i tempi immigratorii non sono tempi storici propriamente detti. Le prime genti che immigrarono furono popolazioni nomadi e vaganti che non ebbero sede fissa, non ebbero un organismo che si sviluppasse successivamente attraverso certi periodi per rappresentare, come dicesi, certi interessi; e quindi non ebbero una storia. La loro storia non cominciò che quando, occupata una contrada, vi si stabilirono e vi posero dimora fissa. L'invasione dei Barbari non ha storia che in quanto si rannoda all'esistenza di una nazione che avea sede stabile, e che quindi avea già la sua storia. La nazione ebraica, dappoichè si è dispersa, non è più una nazione e non ha più storia.

E) Lo scopo della storia ne determina l'origine.

Discorrendo le epoche mitiche e i tempi migratorii, il periodo, cioè, anteistorico, che precede l'organizzazione della storia, già indirettamente si è accennato all'elemento essenziale per l'esistenza della storia propriamente detta. Ora però è necessario mirare a questo punto sotto una forma più diretta e considerarlo, per dir così, in un modo più intrinseco.

Se ci rappresentiamo la storia in una forma universale e generica, vedremo che la storia e il movimento della storia hanno per iscopo di affrancare l'uomo o lo spirito dalla natura e di collocarlo nel regno, nella sfera della libertà. Tale è lo scopo supremo al quale convergono gli scopi parziali della storia dei vari popoli. Come bisogna intendere questo affrancamento successivo dello spirito dalla natura?

Parlando di natura, è necessario intendere non solo la natura esterna propriamente detta, ma lo spirito stesso, certi modi, cioè, certe forme, certi stati dello spirito ne'quali esso

è in rapporto più intimo e più diretto con la natura. Perchè, per esempio, havvi una volontà o anche un'immaginazione naturale, ed havvi una volontà o un'immaginazione che in qualche modo si distacca dalla natura e trionfa della natura. L'immaginazione del fanciullo è un'immaginazione naturale, e che si può chiamare immediata. Lo stesso dicasi della volontà. La volontà del fanciullo può meritare il nome di volontà istintiva, e, strettamente parlando, non è la volontà. Ecco come tra lo spirito e la natura vi sono rapporti, ne'quali lo spirito vince e trionfa della natura, trasformandola e adattandola ai suoi bisogni, ai suoi interessi e, dirò così, alla sua vita intima; e vi son poi rapporti immediati e istintivi, ne'quali lo spirito non ancora sa svincolarsi e trionfare della natura. Per esempio, l'occhio vede la luce: supponiamo che a questo primo rapporto lo spirito si arresti e più oltre non sappia andare. Questo sarà uno stato naturale dello spirito, uno stato d'infanzia, e si potrebbe anche dirlo uno stato selvaggio; espressioni, se non identiche, analoghe. Di fatto l'uomo in questo stato è schiavo della natura, è un essere passivo innanzi alla natura e a tutti gli elementi esterni, ond'è circondato. E da questa soggezione egli non si rileva, egli non comincia a divenir libero e padrone di sè che quando comincia a riflettere e a volere. La riflessione equivale ad impadronirsi delle cose col pensiero, e impadronendosene modificarle, foggiarle e appropriarle a certi fini, a certi scopi, a certi interessi. Così l'uomo comincia a separarsi e ad affrancarsi dalla natura e a collocarsi nella sfera della libertà. Libertà più alta non havvi di quella di pensare e di esprimere i propri pensieri, le quali cose sono inseparabili, e se accidentalmente possono andar scompagnate nell'individuo, non lo sono già nell'essere e nel movimento universale delle cose; mentre l'uomo è nato per la società.

Ma allorchè si dice che l'uomo si separa e si affranca dalla natura, non bisogna dare a queste parole un senso assoluto, non è, cioè, da intendere che l'uomo possa far di meno della natura ed esistere fuori di essa. Quel che vuolsi significare è che l'uomo ad ogni momento deve lottare con la natura, combatterla e trionfarne. La vera libertà sta nella

lotta e nel trionfo, e più la lotta è intensa, e più havvi libertà. Tal'è l'opera dell'educazione. L'educazione è un combattimento. Senza l'educazione, il fanciullo, anche sviluppandosi fisicamente, riman sempre fanciullo; egli cioè non è libero, imperocchè a divenir libero e a godere quella parte di libertà che l'ente sociale dispensa, deve educarsi, combattere; e più combatte, e più è libero Dunque la storia, qualunque siano le sue forme, ha per iscopo di liberare l'uomo dai vincoli della natura e di collocarlo nella sfera della libertà.

Spontaneo qui si offre al pensiero un esempio che mostra la differenza tra lo stato, per di così, di natura e quello di libertà. Gli antichi facevano la storia operando, ma non la pensavano. Essi non pensavano intorno ai principii della storia, e per questo non ebbero una filosofia della storia. Noi invece facciamo la storia e la pensiamo nello stesso tempo. Questo è un gran fatto. Perchè così la scienza è penetrata nella storia, e il movimento attuale di questa si è collegato con quello del pensiero e della scienza. La filosofia della storia è il pensiero della storia. Quando il pensiero ha potuto riconoscersi qual principio della storia, ha visto che bisognava pensar la storia, e non pensarla istintivamente, ma secondo principii determinati, secondo le stesse leggi proprie e intrinseche alla sua natura. Il che ha segnato un gran progresso dello spirito. Colui che ha coscienza di se stesso, delle sue azioni e dei principii di sua natura è più libero di colui che opera, ignorando i principii del suo operare; anzi, strettamente parlando, non si è liberi che pel pensiero e nel pensiero. Quello che costituisce la libertà non è il fare, l'operare istintivo — ognuno può avere questa libertà, anche il selvaggio — ma è l'operare ch'è determinato, retto e illuminato dal pensiero. Questo esempio vale a mostrare sempre meglio che lo scopo al quale la storia s'indirizza, è di collocare l'uomo nella sfera della libertà, sciogliendolo successivamente dai vincoli dell'istinto e della natura.

Se tale è lo scopo della storia, è chiaro ch'esso non può esser raggiunto nè realizzato nella sfera della famiglia. La famiglia, in qualunque modo si consideri, è allo Stato ciò

che un membro all'organismo. Essa è un momento o una parte essenziale dello Stato, ma non costituisce lo Stato o la nazione; espressioni che noi possiamo adoperare indifferentemente, perchè, quantunque lo Stato non sia anch'esso che una parte della nazione, pure n'è tale una parte che presuppone tutte le altre ed implica la nazione intera. Lo Stato di fatto o il governo non esiste che per unire e concentrare le varie parti dell'organismo sociale.

Si dice: una società o uno Stato non può esistere senza la famiglia. Ciò è vero, com'è vero ch'essa non può esistere senza gl'individui. Ma se questi sono momenti necessari, non costituiscono però il principio supremo e determinante. Al di fuori dello Stato non havvi nè il vero individuo nè la vera famiglia. La famiglia non è dunque che una parte del tutto, ed è facile vedere com'essa si muove in una sfera inferiore, imperfetta e limitata, e per ciò stesso suppone una sfera superiore ad un tempo più larga e più una, senza la quale la storia non si muoverebbe. Lo spirito domestico è uno spirito limitato e, secondo il linguaggio egheliano, si direbbe è uno spirito astratto. Gl'interessi della famiglia son quelli dei pochi individui che la compongono. La famiglia, considerata in se stessa, non quale è costituita nello Stato, appunto perchè i suoi interessi sono limitati, si può dire che rinchiude l'uomo ne'limiti della natura e non colloca lo spirito nella sfera dell'ideale. È vero che nella famiglia oltre l'elemento animale che consiste nell'accoppiamento dell'uomo e della donna e nella generazione, havvi pure l'elemento, l'unione spirituale e l'educazione della prole. Ma, se non vi fosse che la famiglia, questa unione e l'educazione non avrebbero per iscopo che i fini rinchiusi entro la sfera domestica. Se invece l'educazione ha per iscopo la virtù, l'arte, la scienza e in generale tutto ciò che fa la vita di una nazione, ciò è perchè l'educazione è nazionale. E di qui, per notarlo di passaggio, il modo di risolvere la questione, se l'educazione perfetta debba essere domestica ovvero pubblica, è molto semplice. È chiaro che vi debba essere un'educazione domestica fino a un certo punto della vita. Ma accanto e al di sopra della domestica vi dev'esser però un'educazione pubblica, la quale

soltanto è capace di far penetrare nell'individuo lo spirito pubblico, il sentimento dell'universale. La famiglia adunque non può costituire la storia, nè può realizzare lo scopo della storia.

Ma si dirà che qui non si tratta di una famiglia sola, sibbene di un'agglomerazione di famiglie. Non si vede però che questa supposizione ci fa uscire dalla sfera e dai limiti della famiglia, in quanto tale. Avvegnachè codesta agglomerazione non possa essere fortuita, ma determinata e regolata da leggi; e quindi siamo già in una certa sfera sociale. Che se poi si pretende che, cronologicamente parlando, quest'agglomerazione di famiglie abbia esistito in modo fortuito, deve allora ritenersi che in quest'ordine, in questo stato di cose non vi era storia propriamente detta.

In vero ben si può ammettere, anche come fatto materiale, che gli uomini abbiano vissuto in uno stato di dispersione o patriarcalmente. Ma questa vita individuale o domestica corrisponde allo stato fetale, al feto ch'è nel seno della madre. È un momento astratto. Ma, l'ho detto più volte, non è all'astratto, bensì al concreto, che dobbiamo mirare. L'individuo, la famiglia sono astrazioni dell'uomo e dell'umanità. Lo stato di famiglia può aver preceduto lo stato sociale; ma questo non mostra che l'uomo fuori della società possa vivere storicamente o razionalmente. Questo mostra tutt'al più che esistevano allora gli elementi possibili della storia; ma la storia non ha potuto cominciare che quando questi elementi giustaposti si sono associati razionalmente, si sono fusi insieme ed ordinati per attuare certi scopi. La parte, per quanto perfetta, non può costituire il tutto. Questo è criterio universale che si riferisce all'essere delle cose in generale. Fino a che tutte le parti non sono unificate, un essere sistematico non può essere nè essere conosciuto. E fuori di questa unificazione ogni parte non è che un elemento potenziale. La mano separata dall'organismo non è la vera mano; e non si conosce la mano senza conoscere il corpo. La vera cognizione e il vero essere della mano, come di un altro membro qualunque, stanno nella funzione ch'essa adempie nell'unità dell'organismo. Lo stesso dicasi della famiglia. Disperdansi le varie famiglie. Ciascuna di esse è, per così dire, un atomo potenziale della

nazione; ma fino a che non sono unite, non costituiscono la nazione, perchè manca quella determinazione specifica e culminante, necessaria all'essere di ogni cosa, e che qui serve a costituire la nazione.

Questa determinazione specifica, fa appena bisogno constatarlo, è lo Stato. Non havvi se non lo Stato che possa essere il principio determinante della vita sociale. Ciò non si comprende nè vuole ammettersi dal punto di vista dell'individualismo. Non di meno la cosa sta così, perchè lo Stato, quale che si sia d'altronde la forma politica — chè questa è altra questione, della quale or ora ci occuperemo — è lo spirito nazionale che penetra in tutte le parti della nazione e ne fa l'unità. Onde fino a che lo Stato non è presente, non havvi nazione. Suppongasi un numero più o meno grande d'individui: essi possono essere atomi, elementi essenziali di una supposta nazione; ma sino a quando non vi è un qualcosa che venga ad aggiungersi ad essi, un pensiero comune, che discenda sopra ciascuno e gli unisca, non havvi nazione. Si sottragga di fatto ad un corpo organico questo pensiero comune, ed il corpo si dissolverà. Dunque egli è vero dire che questo pensiero comune è quello che domina gl'individui e gli trasforma in nazione. Ora, lo ripeto, è lo Stato che rappresenta questo pensiero o, ciò che vale lo stesso, è nello Stato che questo pensiero comune, questo pensiero sociale trova la sua esistenza ed è per lo Stato che esso riceve la sua attuazione.

Ma se è vero da un lato che non havvi società, organismo nazionale al di fuori dello Stato; e se è vero dall'altro che la storia non può essere al di fuori di un'organizzazione sociale, al di fuori della nazione; si arriva naturalmente a questa conclusione, che lo scopo della storia non può essere raggiunto e realizzato se non nello Stato e per lo Stato. Per la qual cosa il punto ideale che determina l'esistenza e il cominciamento della storia è la costituzione dello Stato. E che sia così le considerazioni che seguono varranno a meglio dimostrarlo.

Ogni Stato che merita questo nome e ch'è compreso dell'idea dello Stato, deve porsi e si pone ad obbietto la li-

bertà. Ma di qual libertà vuolsi mai parlare? Egli è chiaro che la libertà dello Stato e nello Stato o, come diciamo, la libertà politica o sociale non è la libertà morale o interna, ma la libertà esterna; non la libertà subbiettiva, ma la libertà essenzialmente obbiettiva. Noi non dobbiamo, seguendo certe false abitudini, confondere la libertà del fòro esterno con quella del fòro interno. La libertà politica o sociale è una libertà obbiettiva, ed obbiettiva tanto nell'operare che nel pensare. — Vediamola primieramente nel pensare.

Si dice: una società può accordare la libertà del pensiero, perchè ognuno possa pensare quel che vuole, e, quando anche pensasse le cose più strane, questo non nuocerebbe agl'interessi della società. Questa forma di libertà non è la vera libertà del pensiero. La vera libertà sociale del pensiero consiste nell'obbiettivazione e nella manifestazione del pensiero. Che io individuo, come individuo, per via di astrazione e per una specie di violenza mi distacchi interamente dalla società e collochi il mio pensiero fuori della società e del pensiero sociale; questo rimane il fatto di un individuo. Ma non è così che bisogna considerare l'individuo; bensì l'individuo come vivente e pensante nella società. In vero si generalizzi il fatto dell'individuo che s'isola dalla società, dell'individuo che pensa per sè e non manifesta il suo pensiero, e si estenda a tutti gl'individui; e la società sarà impossibile. Una società può porre in principio la libertà di coscienza. È questo un gran principio; ma trattasi di attuarlo. L'attuazione di questo principio sta nell'estrinsecazione del pensiero dell'individuo nel pensiero comune. Una libertà di coscienza o di pensiero, che non si manifestasse, sarebbe, come abbiamo detto altrove,[1] un'astrazione. E sull'esistenza di questo pensiero comune si fonda la possibilità della religione, dell'arte, dei commerci, di tutte le istituzioni sociali. Da questo novero non è esclusa nemmeno la scienza, perchè anche il pensiero filosofico, se non si manifestasse e non si comunicasse, non sarebbe un vero pensiero. Tutto ciò che si riferisce alla libertà di pensare possiamo constatarlo in noi stessi. Il nostro

[1] Vedi cap. sesto, IX — Sez. C) *Applicazione della teoria del progresso alla libertà di coscienza.*

pensiero non è libero, se non in quanto si comunica e viene accettato o respinto da altri. La libertà di pensiero non può esistere che nella lotta e nella partecipazione ai nostri pensieri di altri esseri simili a noi.

Ma se ciò è vero del pensiero, quanto non sarà più vero dell'attività, dell'operare, ch'è di sua natura esterno e obbiettivo?

In realtà nella storia propriamente detta non è dato concepire una libertà subbiettiva e interna. Perchè la storia realizza il rapporto dell'idea e del fatto, del mondo ideale e del mondo fenomenale e, in altre parole, il suo obbietto è quello di far venire per dir così alla superficie quello ch'è nascosto, di far divenire esterno quello ch'è interno. Questo è lo sviluppo. Ora si vede che lo sviluppo è una manifestazione continua di ciò ch'è allo stato di semplice possibilità. Epperò la libertà sociale e storica, sia di operare, sia di pensare, ripugna essenzialmente al concetto di una libertà interna e subbiettiva.

Intanto una definizione astratta della libertà è questa: l'uomo è e si sente libero, quando tutti i suoi interessi, i suoi bisogni, le sue tendenze e le sue facoltà sono soddisfatte. L'uomo però è un essere molto complesso, e tanto più complesso per quanto, parlando dell'uomo, vogliamo e dobbiamo riferirci all'uomo concreto, all'uomo sociale. Vi sono di fatto bisogni, scopi e necessità che non si manifestano nè si svolgono che nell'uomo sociale. La giustizia, la gloria, l'arte sono scopi che non possono essere realizzati ne' rapporti individuali nè domestici, ma lo possono soltanto ne' rapporti sociali. Questa complicazione, mentre è quella che rende difficile l'organizzazione di una società, costituisce la ragione per la quale la libertà riveste forme svariate, si manifesta in varie sfere, e attraversa per così dire varie funzioni.

Ebbene, guardando le cose fuori della loro esistenza vera e concreta, e che costituisce in uno la loro possibilità assoluta e la loro necessità, può sembrare che la società, lungi di essere il campo in cui il libero pensiero e la libera azione possono svolgersi e attuarsi, sia come una limitazione, una negazione della libertà di pensiero e di azione. E partendo da

questo punto si giunge naturalmente alla teoria di Hobbes e di Rousseau, si giunge, cioè, allo stato di natura come il più perfetto e il più adatto allo sviluppo completo della libertà, perchè in questo stato niuna legge porrebbe in freno i voleri dell'uomo. Ed in effetti, se si considera la società come una negazione della libertà e si considera d'altronde la libertà come l'obbietto, lo scopo della storia, bisognerà mettere l'uomo fuori della società, perchè possa realizzare questo ideale storico. Vediamo intanto se il vivere sociale sia in effetti una limitazione, una negazione della libertà.

È necessità ammettere che nella sfera del pensiero come in quella dell'azione, nella speculazione come nella pratica vi sono gradi e differenze, perchè appunto la costituzione dell'organismo sociale riposa sulla varietà dei gradi e sulle differenze. I gradi e le differenze importano varie forme di libertà. Queste però che a prima vista possono apparire come limitazioni della libertà, concorrono all'armonia dell'insieme ed alla libertà del tutto. Prendiamo, per esempio, il rapporto dell'insegnante e del discepolo. In che sta il diritto — dico soltanto *diritto*, per semplificare la questione, perchè la vera libertà sta non solo nel diritto, ma benanche nel dovere — in che sta, dico, il diritto e la libertà del discepolo? Sta nel diritto ch'egli ha di essere ammaestrato. Questo è il suo diritto, e questa è la sua libertà. Egli ignora, vuol conoscere e ha il diritto di conoscere: ecco la sua libertà. Dall'altro lato il diritto e la libertà dell'insegnante consistono nell'insegnare, e, quando insegna, egli attua il suo diritto e gode della sua libertà. A primo aspetto pare che in ciò stia una limitazione reciproca, e che l'insegnante e il discepolo sarebbero più liberi laddove potessero a loro talento andarsi a divertire. Ma non si vede che così l'insegnamento sarebbe annullato, perchè si porrebbe l'insegnante e il discepolo al di fuori della società, e ancora più perchè si disconoscerebbe la necessità assoluta dell'insegnamento fondata sulla costituzione intrinseca della natura umana. Questo esempio si può estendere ad altri casi. Il soldato, si dice, si vota alla morte, e questo non è un diritto nè una libertà. Ma se si riconosce, come bisogna riconoscere, che la guerra è un mo-

mento essenziale dello Stato, che senza la guerra in certi dati momenti uno Stato non potrebb'essere o almeno non potrebbe conservare e difendere i propri beni; la guerra è necessaria e benefica. Ora questo determina il dovere del soldato. Questo dovere è unito a certi diritti che costituiscono la libertà, di cui il soldato può e deve godere. Ad ogni modo è un dovere il suo, che, adempiuto, protegge e custodisce la libertà del tutto. Quello dunque che apparisce come limite, è la fonte della forza, della grandezza e della libertà del tutto. È come due pensieri, due partiti politici che si urtano, sono in opposizione e si limitano reciprocamente; ma in quest'apparente limitazione trovano ed esercitano la loro libertà, oltrechè è da questa limitazione stessa, da questo conflitto che si svolge la potenza nazionale del pensare e dell'operare. In altre parole, per ciò stesso che lo Stato è un organismo composto di varie parti, esse debbono in qualche modo limitarsi a vicenda e, solo limitandosi, possono produrre l'armonia e la libertà del tutto, e quindi la loro propria libertà. Ecco come nell'organismo sociale può solo attuarsi la vera libertà del pensiero e dell'azione. Vi sono organismi sociali più o meno perfetti; ma la libertà non è possibile al di fuori di un organismo sociale. [1]

E se, lo ripeto, lo Stato è il principio determinante dell'organismo sociale, ciò vuol dire che è lo Stato che può attuare e svolgere la libertà, soddisfare, cioè, allo scopo dell'esistenza umana e della storia. Per la qual cosa, affinchè la storia cominci, bisogna che esista lo Stato e ciò che costituisce lo Stato, vale a dire, l'autorità. Ed ecco un altro punto che bisogna anche aver presente.

Qualunque sia in effetti la forma politica di uno Stato, è necessario ch'esso sia l'affermazione di un principio d'autorità, ch'è in qualche modo il principio determinante dell'operare e del pensare nazionale. Questa teorica apparirà a qualcuno come puntello de'governi assoluti e dispotici. Non bisogna però turbarsi alle apparenze. Il punto al quale fa d'uopo mirare è la ragione. Quando si parla d'autorità dello Stato, non

[1] Vedi cap. sesto, IX — seg. *C) Applicazione della teoria del progresso alla libertà di coscienza.*

s'intende già che lo Stato abbia il diritto di dire: fate questo o fate quello, sol perchè lo vuole. Ma ad ogni modo è conforme alla ragione che lo Stato abbia in sè la forza dell'autorità. Senza di essa lo Stato non è lo Stato, si pone al di fuori della ragione, non può svolgersi razionalmente, nè può raggiungere il suo scopo. Prendasi la forma politica più radicale, quella del suffragio universale. Suppongasi che in tutte le questioni importanti e fondamentali debba consultarsi la nazione e ciascun individuo che la compone. Sorge il dubbio di sapere, se tutti gl'individui siano ugualmente atti a dare il loro voto relativamente a tutte le questioni sociali. Ciò è impossibile, ed è impossibile non solo rapporto a tutti gl'individui, ma spesso anche rapporto ad individui colti e che sembrano competenti. Questo limite trae già seco il principio d'autorità, che qui consiste nel potere legislativo. Che poi quest'autorità debba essere attribuita alla nascita, alla ricchezza o al merito, è altra questione.

Inoltre la necessità del principio autoritativo è facile constatarla, considerando la cosa in diversa guisa. Le volontà individuali e atomistiche hanno bisogno di essere unite e coordinate ai diversi fini della società, secondo i vari momenti, le varie sfere e le varie funzioni di cui la società si compone. Questo pensiero uno delle diverse parti dell'organismo sociale, che noi chiamiamo potere esecutivo, implica l'autorità, l'autorità di prescrivere e di comandare. Questo diritto non è accidentale o arbitrario, nè viene, per così dire, aggiunto all'ente sociale dal di fuori; ma è momento essenziale dell'ente sociale stesso. Tolgasi questo principio di autorità dello Stato, e l'organismo sociale è distrutto. Imperocchè il principio di autorità si collega intimamente col principio di disciplina; e quindi, comunicandosi alle varie parti, è la condizione della loro coesistenza.

L'importante e insieme il difficile è che il principio d'autorità sia informato dal pensiero del bene del tutto. L'autorità allora è fondata su di un pensiero forte e potente e, così intesa, essa si concilia, anzi si confonde con la libertà. Epperò là ove non havvi autorità, non havvi libertà, ma l'apparenza della libertà o, per meglio dire, l'opposto della libertà, la

licenza, il disordine. Di fatto, se è vero che la libertà consiste nel rapporto armonico dei vari diritti e dei vari doveri, delle varie funzioni sociali, è l'autorità che mantiene questi diritti e doveri, queste funzioni nei loro limiti. Quando invece l'impotenza e il disordine s'impadroniscono del centro, essi si diffondono in tutti i punti della circonferenza. L'autorità adunque è il principio di ordine, e l'ordine si combina intimamente con la libertà. Si dirà forse che l'autorità si può abusare; ch'anzi lo Stato ha la tendenza ad abusarla. Questo può esser vero; ma è vero di ogni istituzione umana, appunto perchè tutte sono imperfette. Così ogni forma politica tende ad uscire da' limiti ne' quali è rinchiusa; onde si può dire che ogni forma politica tende all'abuso. E poi ogni cosa si può abusare, l'autorità come la libertà. L'abuso quindi o il mal uso è un argomento che non prova nulla contro la razionalità di un principio.

F) La forma politica.

Lo Stato adunque deve rappresentare un principio di autorità. Ma esso non potrebbe rappresentarlo, se non fosse in possesso di una certa organizzazione, se non avesse rivestita una forma politica. Senza una forma politica lo Stato non avrebbe un'esistenza concreta e determinata, e quindi non potrebbe adempiere alla sua alta missione d'ordine, di disciplina e d'autorità. Questo punto, che già toccammo innanzi,[1] ci conduce ora ad esaminare più da vicino e in modo più compiuto l'importanza e il valore della forma politica.

Primieramente, sebbene lo spirito nazionale non possa nè debba scompagnarsi da una forma politica, nondimeno non bisogna pensare che esso s'identifichi con la forma politica.

Che una forma politica sia alcunchè d'essenziale, è cosa chiara. Imperocchè, come ci vuole una forma pel corpo, così ci vuole una forma per l'organismo sociale; anzi la forma è

[1] Vedi cap. quarto, III. — *Lo Stato è il rappresentante dello spirito nazionale.*

necessaria per ogni cosa; mentre qui non intendesi parlare di forme accidentali, ma di forme essenziali delle cose. Di qui anche apparisce che quando si parla di forma politica non è da credere che questa forma sia vuota di ogni contenuto. Perchè la forma essenziale delle cose trae seco necessariamente il contenuto. E però, se la forma politica è una forma essenziale del corpo politico, essa deve trarre necessariamente seco il contenuto politico. Si potrebbe, è vero, concepire la possibilità di una scissura, di una inadequazione tra la forma e il contenuto politico, mentre si può supporre che per mezzi estrinseci e per una specie di violenza s'introduca una forma politica presso un popolo, il cui contenuto non è adatto per riceverla. Questa ipotesi però non può nè deve imporci. Imperocchè noi dobbiamo guardare alle cose nel loro stato normale e considerare una forma politica reale e non semplicemente scritta. Io posso tracciare, scrivere il progetto di una costituzione e proclamarla; ma se la forma non trova nella nazione un'applicazione reale, questa costituzione sarà puramente nominale; essa non esisterà nè potrà esistere realmente che quando tra la forma e il contenuto politico havvi armonia e adequazione. L'anima, dice Aristotele, è la forma del corpo. L'intendimento, che ha la tendenza a separare o a riunire estrinsecamente, non afferra l'unità di questi due elementi. Aristotele però ha enunciato questa proposizione lasciando al lettore d'intendere il suo pensiero con lo studio del suo sistema. Egli ha voluto dir questo che, se si considera la forma dell'essere organico, ch'è l'anima, havvi un certo contenuto, che noi chiamiamo corpo, che non è un elemento estrinseco e accidentale alla forma. Al contrario, questi due elementi si compenetrano e si unificano. E l'unità è ciò che egli chiama *entelechia* o *atto*, vale a dire, ciò che costituisce l'essere reale, vivente e animato. Dicasi lo stesso della forma politica. Per la qual cosa quando si parla di forma politica bisogna con essa sempre pensare un contenuto al quale la forma corrisponde. Ma per tornare al nostro asssunto, dico che, data la società, è data di necessità una forma politica. La forma politica è altrettanto necessaria alla società, quanto la forma degli astri è ne-

cessaria al loro moto. Poniamo di fatto che non vi fosse che una sola forma politica, nella quale le nazioni tutte dovessero essere e muoversi, è chiaro che, dal momento che si togliesse questa forma, le società si discioglierebbero. Ciò non accade, perchè di forme politiche non ve n'è una sola, ma parecchie. Questo intanto basta per mostrare la necessità della forma politica.

Ma se, diceva, una forma politica è essenziale, essa però non s'identifica con lo spirito di una nazione. Vediamo di fatto qual'è il rapporto della forma politica con lo spirito nazionale.

Lo spirito nazionale è e si muove in una forma politica; ma è esso stesso che ha fatto e generato la forma politica, e quindi le resta superiore e con essa non si confonde. Ecco in astratto qual'è il rapporto della forma politica e dello spirito nazionale.

In vero lo spirito nazionale è primieramente quello che genera le forme politiche. Avvegnachè le forme politiche possano sorgere in due modi, o repentinamente, ovvero gradatamente e successivamente; ma, sia qualunque il modo in cui sorgono, una forma politica, una costituzione, per poter sussistere, deve corrispondere e armonizzarsi con la volontà generale, col pensiero universale della nazione, e questo è appunto lo spirito nazionale. Dal momento che non fosse in armonia con questo spirito, la costituzione se n'andrebbe. Per la qual cosa si può vedere, ch'è un pregiudizio spesso pericoloso quello di tener l'occhio fisso alla forma costituzionale dell'Inghilterra. Questa forma si appropria all'Inghilterra, perchè colà vi sono elementi locali che altrove non si riscontrano. E per questo appunto che tali elementi fanno altrove difetto, quella forma non può altrove identicamente convenire e adattarsi. E poi in quella forma havvi la lettera, ma havvi pure lo spirito, e secondo lo spirito noi sin qui, per esempio, sappiamo, che vi è un elemento speciale, che manca in altri paesi, e che insino ad ora ha dominato in Inghilterra; e questo è l'elemento aristocratico.[1] Una forma

[1] Vedi cap. quarto, V — *Una nazione deve rappresentare un' idea speciale* — in fine.

politica adunque non è reale e concreta che quando è stata formata ed è animata dallo spirito della nazione.

Inoltre lo spirito nazionale non s'identifica nè si confonde mai con una forma politica determinata. Se si volge lo sguardo alla storia, si vedrà che la storia è una successione e un avvicendarsi di forme politiche, sia per via di modificazioni della stessa forma, sia mediante cambiamenti radicali. Nè, come va di per sè inteso, vuolsi qui parlare di una successione che si attua, passando da una ad un'altra nazione, ma bensì di una successione che si realizza nel seno di una sola e stessa nazione. Ma lasciamo la storia. Se ci rivolgiamo alla ragione è chiaro che, quantunque lo spirito di una nazione non possa fare a meno di una forma politica, nondimeno sente ai vari gradi del suo sviluppo il bisogno di sorpassare i limiti, di rompere i vincoli, entro i quali una forma politica determinata minaccia tenerlo imprigionato. Di fatto da un lato una forma politica, in quanto tale, tende a colpire lo spirito d'immobilità, ed a farlo per così dire muover sempre entro la stessa cerchia. Ma dall'altro lato lo spirito progredisce e si muove in tutte le sue sfere, nel commercio, nell'arte, nella religione, nella scienza, e muovendosi sente il bisogno di modificare tra l'altro o anche di cambiare la forma politica.

Di qui si vede che non è vero quel che comunemente si crede, che una nazione governata sempre dalle stesse istituzioni e dalle stesse forme politiche sia la più fortunata e potente. Al contrario: una prova della grandezza di una nazione si deve vederla precisamente in questa forza di espansione, in questa capacità dello spirito nazionale di portare varie forme politiche, o di passare da una forma politica all'altra. Perchè l'immobilità della forma politica è il risultato dell'immobilità dello spirito nazionale, o per lo meno della tendenza di questo a divenire immobile.

Tal'è in vero uno de' difetti, anzi uno de' pericoli che minaccia oggidì l'Inghilterra, la quale non rinnova la sua vita, e si rimane come irretita entro le sue forme costituzionali. Quando si studia dappresso l'organismo interno del paese, si vede che l'Inghilterra sta per pietrificarsi in tali forme.

Queste mettono ostacolo ad ogni soffio di vita nuova e quasi minacciano spegnerne affatto lo spirito. Si dirà che nell'Inghilterra havvi lo spirito riformatore. Ciò è vero, ma entro certi limiti, perchè in fondo la riforma si riferisce soltanto e si restringe all'aspetto materiale della vita sociale e non tocca alla parte intellettiva e ideale.

Invece la modificazione o il cambiamento delle forme politiche accenna al rimutamento e al progresso dello spirito. In effetti le nazioni più potenti non possono conservare la loro grandezza che facendo penetrare in sè il nuovo spirito. E questo, oltre i moltiplici elementi, ha bisogno tra l'altro per penetrare di una nuova forma politica. Dico *fra i moltiplici elementi*, perchè dal punto di vista del risorgimento di una nazione non è della forma politica che dobbiamo anzi tutto preoccuparci; ma ciò che dobbiamo aver di mira è lo spirito nazionale. Lo spirito nazionale ringiovanito sa trovare la forma politica che gli conviene. È uno de'gravi errori de'giorni nostri quello di credere che la forma politica sia il punto determinante di uno stato sociale; e che quindi, cambiando la forma politica, lo stato della società si rimuti. Tutto si può dire è necessario, e così anche la forma politica; ma non tutto ha lo stesso valore. Il corpo è una forma essenziale, ma non vale quanto il pensiero. Per far risorgere una nazione altro mezzo non vi ha che quello di risvegliare lo spirito nazionale con la fortezza del pensare e l'energia dell'operare. [1] Nondimeno, lo ripeto, ciò non toglie che una nazione, per ritemprarsi interamente, debba anche rinnovare la sua forma politica, nè esclude che un cambiamento nella forma politica è uno dei segni del moto e del risorgimento del pensiero nazionale. Se Roma si fosse attenuta sempre ad una forma politica, non avrebbe raggiunto quell'alto grado di potenza cui toccò. Ed un altro esempio, che tuttora è a noi presente, è la Francia. Lo spirito rivoluzionario ha elevato la Francia, e ha fatto la sua potenza. I movimenti rivoluzionari in Francia, le fasi e le trasformazioni sociali ne ritemprano la vita, la ringiovaniscono e vi fanno sorgere sempre nuovi bisogni.

[1] Vedi cap. quarto, VIII — *Il problema delle nazionalità.*

Qui però van fatte due osservazioni. Primieramente in questi moti rivoluzionari havvi un grave pericolo, quello di sperdere il vigore e le forze nazionali in lotte sterili e senza scopo. Inoltre noi sappiamo che lo spirito di una nazione è limitato; epperò, mentre si svolge e si sviluppa, invecchia e un momento arriva in cui scade del tutto e si spegne.

Adunque, per riprendere il filo delle nostre indagini, queste considerazioni mostrano anche meglio ch'è lo spirito nazionale quello che fa e genera successivamente le varie forme politiche e, appunto perchè le genera, le domina e non si confonde con esse.

Ora, volendo farci un po' più addentro in questa teoria della forma politica, si può esaminare un punto molto interessante e che direttamente si connette col nostro soggetto. Imperocchè, se è vero che uno Stato deve assumere una forma politica per poter funzionare, si può domandare quale sia fra le varie forme politiche la più razionale, quella per cui mezzo lo Stato può meglio e più compiutamente realizzare lo scopo sociale.

Qui Hegel c'insegna che il processo astratto e non pertanto necessario che uno Stato segue nel suo sviluppo comincia dal potere assoluto, sia patriarcale, sia militare e, passando quindi a traverso le forme della particolarità e dell'individualità, vale a dire, l'aristocrazia e la democrazia, va a terminarsi in un potere uno, la monarchia. Però la vera monarchia non è per lui la monarchia pura, ma quella nella quale i vari momenti della nozione dello Stato, mentre liberamente si sviluppano, cooperano ad un solo e stesso scopo, formando così un tutto organico.[1] Adunque per Hegel la forma più razionale e più perfetta è la forma monarchica mista o, come dir si voglia, rappresentativa o costituzionale. Ed è bene aggiungere che anche nella sua *Filosofia del Diritto*, Hegel a tal riguardo è molto esplicito, in quanto considera la forma monarchica costituzionale come la forma politica più perfetta di tutte le altre.

Ma s'intenderebbe male Hegel, se alle sue parole si vo-

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 58.

lesse dare un senso assoluto. Quando si guarda al pensiero di Hegel nel suo complesso[1] apparisce chiaro ch'egli non ha inteso far altro se non designare tra le forme politiche quella che lascia più libero campo all'azione, allo sviluppo armonico de' vari momenti, de' vari elementi dell'ente sociale. Questa forma, secondo lui, non può costituire che l'ultimo grado e come il coronamento dello svolgimento progressivo dell'idea dello Stato. Onde è chiaro similmente ch'egli non ha voluto proclamare questa forma come l'unica razionale a qualunque grado dello svolgimento e della civiltà di una nazione. Tal'è il suo pensiero, nè altro poteva essere.

Perchè primieramente in generale non bisogna perder di vista che Hegel non poteva nè doveva considerar le forme politiche che come un momento subordinato dello spirito nazionale, avente quindi un valore non assoluto ma relativo È chiaro che pel filosofo la forma politica non può avere un'importanza assoluta. Questa è verità molto semplice e intelligibile, quando la si considera dal punto di vista del sistema. In un sistema una sfera si aggira entro certi limiti, e entro questi, che sono i suoi limiti naturali, appunto perchè rappresenta un momento del tutto, essa ha un valore assoluto. Ma da un lato, appunto perchè non è che un momento limitato, essa trovasi accanto ad una sfera superiore più alta e più concreta, che, come noi diciamo, l'annulla, ma l'annulla assorbendola e rinchiudendola nella sua unità. Tale è l'azione dello spirito nazionale in rapporto alla forma politica. Onde il vero valore assoluto, assoluto per quanto la sfera lo comporta, non è nella forma politica ma nello spirito nazionale.[2]

Inoltre da un punto di vista più speciale è forza riconoscere che tutte le forme politiche, appunto perchè sono varie, tutte contengono un elemento razionale. Nel novero delle forme politiche non vanno, beninteso, compresi il dispotismo e la tirannia. Il dispotismo e la tirannia sono piuttosto accidenti che s'intromettono nella vita della società, perchè, sostituendo al bene comune e di tutti, il bene, la volontà e il ca-

[1] Vedi Hegel, op. cit., pag. 56.

[2] Vedi su questo punto e su quanto segue Vera, *Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, vol. II, § 536-553.

priccio dell'individuo, si oppongono direttamente, anzi sono la negazione dello scopo sociale. Ma le vere forme politiche, lo ripeto, tutte contengono un elemento razionale; onde tutte corrispondono più o meno a un certo stato sociale, e l'una riesce più adatta e più acconcia di un'altra per raggiungere certi scopi sociali. In una parola, seguendo le varie forme di sviluppo di un popolo, si vede che ad esse corrispondono varie forme di governo. Perciò non si può ammettere che vi sarà una forma una e assoluta che governerà l'umanità intera nell'avvenire.

Quello che innanzi tutto prova che in ogni forma politica havvi un elemento razionale è che, come or ora vedremo, la forma monarchica costituzionale non è più perfetta, se non in quanto è un sincretismo, se si vuole, armonico e ordinato, ma un sincretismo delle altre forme. Quello che similmente lo prova è inoltre il fatto che nel movimento della storia le varie forme politiche possono risorgere. Così in America troviamo la forma democratica. Si dirà che essa è momentanea e transitoria, e che conviene a questo momento della storia americana; onde quando questa si sarà ulteriormente svolta, adotterà un'altra forma politica. Anche essendo così, bisogna ammettere che la forma democratica in questo momento si adatta e corrisponde ai bisogni dello spirito americano. E non solo le forme politiche risorgono nel movimento generale della storia, ma risorgono bensì nel movimento e nello sviluppo particolare della vita e della storia di una nazione. Così vi sono momenti nella vita di una nazione, in cui la monarchia assoluta diviene una forma più razionale, perchè più atta di ogni altra a soddisfarne i bisogni e a compierne i destini.

Hegel dunque non ha voluto elevare la monarchia rappresentativa a forma politica assoluta; ma ha voluto solo indicare la forma che a preferenza delle altre è più concreta e per ciò stesso più perfetta, per quanto vi può essere perfezione nella forma politica.

Ebbene, ridotta così la cosa alle sue giuste proporzioni, è egli vero che la forma monarchica rappresentativa è la più perfetta?

Digitized by Google

Innanzi tutto la forma monarchica costituzionale quale oggi esiste, è un prodotto proprio dei tempi nostri, quali che siano d'altronde i germi e gli antecedenti che se ne trovano nell'antichità. Alcuni invece pensano che una qualunque delle forme miste dell'antichità sia una forma propriamente costituzionale. Così, per esempio, si è voluto vederla questa forma nel reggimento di Sparta, ove gli Efori, magistrati popolari, eran chiamati a contenere e reprimere il potere e l'autorità dei re e del senato. Ciò equivale a considerare come sviluppate e come aventi un'importanza ed una vita storica istituzioni e forme che sono piuttosto semplici germi, anzichè il prodotto di una coscienza, di un pensiero storico. Accade qui come nella storia della filosofia. Adoperando questo falso criterio nella appreziazione e nella critica delle dottrine passate, facilmente si arriva a vedere in queste de' punti di vista che non sono che il prodotto dei tempi posteriori, e dei quali quelle contengono appena i germi, il più spesso in modo accidentale e fortuito. Da una forma mista qualunque dell'antichità alla forma costituzionale attuale corre grande differenza. Tra le due cose, come fra le cose tutte in generale, si possono trovare riscontri ed analogie; ma sarebbe falso nella teoria ed erroneo nella pratica volerle confondere e identificare.

La forma costituzionale, qual'oggi esiste, deve riunire e conciliare nel suo seno i tre elementi, il monarchico, l'aristocratico e il democratico. Nè questo solo basta. Il governo costituzionale inoltre è una forma politica che deve uscire dalle viscere stesse della nazione, vale a dire, dev'essere un prodotto, che, mentre è riflesso e mediato, è al tempo stesso spontaneo, nel senso che, lungi di essere imposto esteriormente in un modo qualunque, dev'essere accettato dalla nazione come un portato, come un bisogno del suo sviluppo e della sua civiltà. Là ove queste due condizioni fondamentali non s'incontrano, non havvi governo costituzionale o, ciò che in fondo vale lo stesso, non havvi una forma costituzionale vera e concreta.

Ora gli è di qui che noi possiamo scorgere il perchè un governo costituzionale può esser considerato come il più per-

fetto. Di fatto si vede che il governo costituzionale, così congegnato, risponde più alla natura delle cose e realizza meglio l'essenza intrinseca dell'idea, in quanto contiene l'opposizione e l'unità. L'opposizione è costituita dal doppio elemento, il democratico e l'aristocratico, dei quali l'uno rappresenta il progresso e l'altro per così dire l'immobilità. Questo concetto però non bisogna rappresentarselo sotto forme rigide, perchè in tal caso non s'intende la vera funzione di questi due elementi. Noi abbiamo due membra, due strumenti, due forme politiche, di cui l'una ha tendenza a spingere, a muovere, l'altra a trattenere, a conservare. L'intendimento, uso a dividere e a separare, non sa unire, non sa trovare il punto di contatto, nel quale l'azione di questi due strumenti viene a combinarsi. Esso si rappresenta l'elemento democratico come quello che da solo modifica e rinnova la società, e mette da parte l'elemento aristocratico, trattandolo come strumento negativo e inutile, anzi reazionario. Ma si supponga che in effetti l'elemento aristocratico e conservatore non esistesse: in questo caso è chiaro che l'altro elemento non potrebb'esistere, ovvero col moto perpetuo, e perciò stesso disorganizzatore, diverrebbe causa, non più di progresso, ma di esaurimento per le forze nazionali e di dissolvimento per la nazione. La nazione si muove: vi sono e vi debbono essere in quest'azione due elementi, l'uno che muove, e l'altro che rattiene, modera e ordina. E quando anche questo secondo elemento non intervenisse sempre materialmente, interviene però idealmente. Ciò mostra che l'elemento aristocratico non è, come si dice, un istrumento negativo e inefficace, e molto meno retrivo. Il vero rapporto adunque di questi due elementi sta nella loro compenetrazione e nella loro unità. Vi deve perciò essere un mezzo termine che formi la conciliazione dei due estremi. Questo mezzo termine, questo principio che armonizza e unifica i due elementi precedenti è l'elemento monarchico. Il monarca di fatto è l'unità di quei due momenti, e senza questo terzo elemento gli altri due avrebbero una tendenza a sopraffarsi e a sciogliersi. Se le due camere, non essendo d'accordo, non invadono i loro poteri rispettivi; se ambizioni personali non insorgono per rovesciare

la forma politica, ciò è perchè la monarchia, che racchiude tutti gl'interessi, le armonizza e le rattiene entro la loro sfera legale. Essa circoscrive la funzione di ciascuna parte entro i suoi limiti naturali, entro i quali coopera e contribuisce alla vita del tutto. E così si vede che l'elemento monarchico, molto meno dell'aristocratico, non interviene qual principio puramente passivo, come d'ordinario si pensa, ma qual principio attivo; anzi il male è quando non interviene come principio attivo. Speculativamente parlando, non si possono precisare l'azione, i diritti e le prerogative della corona; mentre è più questione di pratica e di applicazione. Ma è chiaro che, comunque fosse vero che ciascuno dei tre corpi politici dev'avere una sfera propria, nella quale si muove; non pertanto è la monarchia che forma il pernio della vita costituzionale; è essa che rappresenta quella sfera, quel punto culminante, necessario in ogni sistema, nel quale tutte le parti dell'organismo sociale vengono a compenetrarsi. Tali sono i titoli, i pregi e le perfezioni dalle quali è circondata la forma rappresentativa.

Si dirà ora che essa ha anche i suoi difetti. E questo lo sappiamo. Ciò è perchè i difetti e le imperfezioni sono inerenti alla forma politica. La forma politica non rappresenta, non attua, e non è l'assoluto. Ad ogni modo il punto che fa d'uopo esaminare per decidere fra questa forma e le altre è, se in queste ultime — anche ammettendo che ciascuna contenga un elemento razionale — le imperfezioni e i difetti siano maggiori e più numerosi che nella prima. Il raffronto più superficiale basterà per mostrare che la cosa sta realmente così.

La forma monarchica assoluta rappresenta un'unità astratta e non concreta, come l'unità costituzionale; ond'essa non è l'incarnazione piena e reale del pensiero nazionale. Del governo aristocratico o oligarchico non occore nemmeno far menzione, avvegnachè la cosa sia evidente di per sè. In vero non havvi forse governo più esclusivo e più parziale, — a parte la tirannia — nel quale il particolarismo si riveli sotto forme, starei per dire, più brutali che nell'oligarchia. Quanto alla democrazia pura ed assoluta, se da un lato può soventi volte avere il merito di rappresentare gli interessi

della nazione, dall'altro poi ha il difetto di cadere in una specie di atomismo politico, che genera nel corpo sociale la tendenza a disciogliersi. Vuolsi frattanto osservare che, quando si parla d'ordinario di monarchia *assoluta* e di democrazia *pura*, si cade in un'illusione. Nella pratica e nella realtà non havvi forma politica che possa dirsi *assoluta* o *pura*. Perocchè la democrazia da un lato ha bisogno di un capo supremo, di un *presidente*, di un senato, di una camera di rappresentanti, o qualunque sia il nome col quale questi poteri vengono designati. Da un altro lato il monarca il più assoluto ha bisogno di ministri, deve circondarsi di certi corpi amministrativi o consultivi che lo aiutino nel reggimento della cosa pubblica, e questi perciò stesso pongono una certa limitazione al principio assoluto. In una parola, non vi è forma politica *assoluta* o *pura*, perchè vi sono ovunque governanti e governati. Una nazione è un tutto che sussiste per la continua e reciproca azione e reazione e per la fusione più o meno concreta di quei due elementi. Anche il despota ha bisogno dei governati, i cui interessi perciò fa d'uopo che siano fino a un certo punto consultati; per lo che anche nel dispotismo i governati intervengono d'un modo o d'un altro nel governo. Adunque, per concludere, da questo rapido raffronto vien confermato sempre più quello che abbiamo detto, che, generalmente parlando, la forma costituzionale vera e reale, a preferenza delle altre forme politiche, è più perfetta e più razionale.

V.

L'IMMEDIATEZZA E LA MEDIATEZZA NELLA STORIA.

A) Generalità.

Un ultimo punto che ha rapporto intimo e che compie in qualche modo l'indagine intorno alle origini e alla natura della storia è questo che la storia ne'suoi albori, in quel tempo, cioè, qualunque d'altronde esso sia stato, in cui ha

cominciato ad esistere realmente, ha dovuto rappresentare uno stato d'immediatezza, che poscia di mano in mano è andato mediatizzandosi.

In vero legge assoluta del sistema è quella di partire da uno stato immediato per arrivare ad uno stato mediato. Questa legge universale si riferisce non solo al sistema nel suo insieme, ma si riproduce bensì in ogni cosa singola, perchè ogni cosa, ogni essere che è nel sistema è un essere sistematico. Tutte le cose dunque vanno dall'immediatezza alla mediatezza. E così l'ente geometrico parte dal punto per arrivare al solido: il sistema celeste parte dalla nebulosa per arrivare al pianeta e alla Terra: la pianta, l'animale, l'individuo, la nazione sono sottoposti alla stessa legge.

Ma cosa bisogna intendere per stato o termine immediato o, come noi egheliani diciamo, *immediatità?* [1]

Il termine immediato è quello che non contiene una determinazione che lo mediatizza, che lo mette in rapporto con un altro termine, e che costituisce così una specie di passaggio da un termine all'altro. In questo senso l'universale astratto è un termine immediato. È il particolare che mediatizza l'universale. L'universale congiunto col particolare, o meglio che contiene in sè il particolare, è l'universale mediatizzato. Questa necessità logica si applica ad ogni cosa. La luce pura è un termine immediato. Essa non diviene mediata che quando si unisce e si pone in rapporto con un termine diverso da sè, con l'ombra. L'ombra di fatto è la limitazione della luce, e ad un tempo la sua mediazione o la sua particolarizzazione. Si vede adunque che la mediazione è un movimento ideale delle cose che ne determina il movimento reale. Ecco cosa si deve in astratto intendere per termine immediato.

Intanto si è soliti rappresentarsi in generale uno stato immediato come uno stato semplice. E per verità, se si considera la cosa sotto questo aspetto, che la mediazione è un nuovo elemento, una nuova proprietà che all'ente si ag-

[1] Questo difficile concetto dell'immediatezza, che qui il Vera tocca per così dire solo di volo, egli l'ha di nuovo e più compiutamente esposto nella *Introduction à la Philosophie de l'Esprit, de Hégel*, vol. I.

giunge, ovvero che le mediazioni costituiscono altrettante determinazioni, svolgimenti o relazioni che rendono concreto un termine o un essere, si ha ragione di così rappresentarselo. Un ente che possiede istinti, bisogni, attitudini, relazioni, in una parola, determinazioni, è un ente mediato. Queste mediazioni formano la pienezza e la forza della sua natura, e nello stesso tempo ne fanno l'unità e l'armonia, perchè là ove non havvi mediazione, non può esservi armonia. La parola *armonia* è tolta a prestito dalla musica, ma essa rende bene il pensiero. L'armonia musicale è un certo numero di note che si determinano e si mediatizzano vicendevolmente secondo certe leggi. Più vi son note e più l'armonia è profonda e perfetta. Ora uno stato immediato, mancando appunto di mediazioni e di mezzi termini, è uno stato semplice.

Nondimeno sarebbe formarsi una nozione inesatta dell'immediatezza, se si prendesse questo modo di concepirla alla lettera. Uno stato, un ente può essere immediato, e ciò non ostante può nello stesso tempo essere concreto e mediato, in quanto contiene varie determinazioni, vari elementi come elementi essenziali della sua natura. Se, per esempio, si prende il germe e lo si paragona al frutto, si avrà uno stato immediato. Ma da un altro lato il germe è già di per sè un ente mediato. Comunque il germe, paragonato col frutto, è un ente immediato, pure in sè non è un ente semplice, perchè presuppone un numero infinito di determinazioni, che contiene idealmente e perciò anche realmente nella sua natura. E di fatto, perchè il germe sia, bisogna che in qualche modo tutta la natura sia, e non solo che sia, ma che sia nell'idea del germe. Così l'acqua, l'aria, la luce, ecc., sono elementi essenziali del germe; e il germe gli contiene, comecchè trasformati, nella sua natura. Dunque il germe è un essere immediato rispetto al frutto, ma è nello stesso tempo un essere mediato. Similmente, paragonando l'animale con l'uomo, si può dire che l'animale è un essere immediato; e non per tanto non si vuole nè si può con ciò intendere che l'animale sia un essere semplice. Insomma, meglio approfondendo questo concetto d'immediatezza, si può scorgere che il momento

immediato, l'immediatità di un essere è quello stato che contiene potenzialmente, virtualmente la sua natura intera. E quindi il germe è lo stato immediato della pianta, perchè contiene virtualmente la natura intera della pianta. Dall'altro canto poi il momento mediato, la mediatezza è quello stato in cui l'essere esiste nella pienezza e nella perfezione della sua natura ed ha raggiunto il suo sviluppo pieno e concreto.

Queste considerazioni generali si applicano esattamente alla storia. In effetti, se la storia è un sistema, in essa deve riscontrarsi questa legge universale e assoluta, ch'è la forma stessa dell'essere sistematico, per la quale le cose tutte vanno dall'immediatezza alla mediatezza. Il primo momento della storia è un momento immediato, perchè la storia comincia a svolgersi e non ancora esiste nella sua forma sviluppata e concreta. E quindi più la storia si muove e va innanzi, e più essa si svolge e diviene mediatizzata.

Inoltre questo stato, questo momento immediato della storia non è un momento semplice, che non contiene determinazione o mediazione alcuna, perchè la storia presuppone e contiene un numero infinito di determinazioni, senza le quali è impossibile ch'essa cominci ad essere e a svilupparsi. Fa appena bisogno ricordare che la storia come condizione essenziale alla sua esistenza presuppone in qualche modo l'universo intero: essa presuppone il regno della natura e quello dello spirito. In una parola, questa immediatezza storica non è uno stato vuoto, astratto e semplice, ma concreto; e non pertanto, com'è uno stato non sviluppato, così non contiene mediazioni storiche. Al contrario, lo stato mediato è quello in cui havvi sviluppo, civiltà e progresso, quello in cui la storia si è arricchita di bisogni e di relazioni e contiene maggiori mediazioni.

Adunque seguendo il movimento generale della storia, se si discende il corso progressivo, evolutivo delle cose, s'incontrerà uno sviluppo di eventi che va da uno stato immediato ad uno stato sempre di più in più mediato; mentre all'incontro, se si rimonta in senso retrogrado verso le origini s'incontreranno eventi di mano in mano più immediati, e quindi uno stato di cose immediato e perciò stesso imperfetto.

Digitized by Google

B) La mediatezza nella storia è rappresentata dalle nazioni storiche.

Facendo applicazione da un punto di vista generale delle considerazioni or ora esposte, si rende manifesto che le nazioni storiche sono quelle che rappresentano e possono solo rappresentare la mediatezza, lo stato mediato della storia nei diversi gradi del suo sviluppo. Noi già sappiamo che le nazioni si distinguono in nazioni storiche e in nazioni non storiche.[1] Per avvalorare adunque la nostra applicazione basterà riandare appena i tratti principali di questa teoria.

La storia può esser considerata come un insegnamento, un'iniziazione o, se si vuole, una rivelazione, parole che qui a un di presso sono sinonime ed equivalenti. La rivelazione implica la dialettica, implica cioè che vi sono nazioni che rivelano ed altre che ricevono la rivelazione. Se si prende anche l'individuo, si vedrà che havvi nel pensiero individuale uno sviluppo, e che questo consiste nel passaggio dall'ignoranza alla scienza. Questo sviluppo possiamo chiamarlo *rivelazione*, perchè lo spirito, sviluppandosi, si rivela. Onde è chiaro che la rivelazione suppone la dialettica, il che in altri termini torna a dire che la scienza presuppone uno stato d'ignoranza. Se dall'individuo si passa al movimento generale della storia, si vedrà che una rivelazione che si opera e s'incarna in una nazione, induce in questa una superiorità, un comando, un'iniziativa per rispetto alle altre nazioni, perchè essa è una nazione rivelatrice. Ma una nuova rivelazione storica è un movimento, una evoluzione dello spirito storico. E però quella nazione nella cui coscienza lo spirito del mondo si rivela, segna nella storia uno svolgimento, una mediazione, uno stato più concreto e più mediato. Le evoluzioni adunque, le mediazioni storiche, che sono i vari principii che si svolgono nella storia, non possono essere compiute che dalle nazioni

[1] Vedi cap. terzo, III — *La dialettica nella storia.*

storiche; onde sono queste le nazioni che rappresentano la mediatezza della storia.

Ma per questa ragione medesima, cioè a dire, appunto perchè le nazioni storiche sono nazioni rivelatrici, rappresentano la mediatezza, l'essere pieno e concreto della storia, non sono, come a prima vista può sembrare, vere nazioni storiche quelle che durano eterne. Al contrario, vere nazioni storiche sono soltanto quelle che passano e si estinguono. Ciò è nell'essenza stessa della loro missione e delle loro funzioni. L'amore e il desiderio di realizzare l'ideale esaurisce le loro forze e le consuma. La durata invece e l'eternità di una nazione implicano immobilità, l'assenza dello spirito. Lo spirito storico muove e si muove, ovvero, muovendo, si muove. Le nazioni che non si muovono sono quelle che durano più lungamente; e non si muovono, perchè in esse non havvi vita, non havvi il fuoco che infiamma l'anima e l'incita a grandi cose. Questo spiega come le nazioni orientali siano meno storiche delle altre, appunto perchè la loro vita è durata e dura eterna. E invertendo i termini, non è meno vero il dire, che durano e dureranno eterne, perchè in esse non ha circolato e non circola il fuoco della vita storica. Onde si può, strettamente parlando, affermare che la vera storia nell'Asia non è cominciata che con la Persia, precisamente perchè la Persia è sparita dalla storia.

Fissare intanto la durata della vita di un popolo non è nè possibile, nè necessario. Soltanto devesi ritenere per principio che un popolo veramente storico deve passare e non esistere eternamente. Un popolo di fatto non ha che una vita limitata ed uno scopo limitato. L'individuo vorrebbe essere immortale: tanto più una nazione vorrebb'essere eterna. Ecco perchè la nostra teorica può sembrare irrazionale. La irrazionalità invece sta nella credenza opposta, che non è falsa soltanto, ma contraria bensì ai veri interessi delle nazioni, e più ancora alle necessità della storia. Imperocchè, quando lo spirito di una nazione si è interamente sviluppato, finisce di rappresentare lo spirito vivente della storia, ed allora la via per sfuggire alla morte è unica e sola, quella di trasformarsi, accettando e facendo proprio per quanto si può

il nuovo spirito. Lo sviluppo di un popolo corrisponde al frutto, che giunto a maturità marcisce e si scompone. Lo sviluppo dunque, mentre fa la potenza e la forza di una nazione, la esaurisce. Più una nazione sente questa verità, e più in essa crescono gli sforzi e l'ardire per compiere la propria trasformazione; e, se questa trasformazione è possibile, essa accoglie il nuovo spirito, e quasi una nazione nuova si produce. Dico, *se la trasformazione è possibile*, perchè un momento arriva in cui questa potenza di rigenerazione vien meno.

In ogni modo i popoli storici son quelli che lottano e combattono e, lottando e combattendo, si consumano. La lotta, l'urto dei pensieri e degl'interessi, sviluppa e logora ad un tempo lo spirito nazionale. Senza questo logorarsi, la Grecia e Roma non sarebbero state quelle che furono. Suppongasi che queste nazioni non si fossero mosse, come non si è mossa la Cina o l'India, è chiaro che non vi sarebbe stata storia nè sviluppo di civiltà. Inoltre quando si vede un popolo che combatte, si è pronti a dire che combatte pe'suoi interessi, e ch'è l'egoismo nazionale che lo eccita. Sì, può essere ch'esso creda combattere pe'suoi interessi, ma in realtà combatte ancora più per quelli dell'umanità, appunto perchè havvi uno spirito superiore allo spirito nazionale che fa e disfà le nazioni. I Persiani e i Greci combattono a Salamina per sè; ma anche per noi. Atene combatte non solo per attuare il pensiero ateniese, ma altresì per preparare la via alla storia futura. Lo stesso è a dirsi di tutti gli avvenimenti storici, senza i quali noi non saremmo quello che siamo. Queste lotte interne ed esterne riescono più a profitto della storia in generale, che dei popoli che sono gli attori del dramma. Ecco perchè non si spiega la storia di un popolo, guardandola dal punto di vista limitato e ristretto dello spirito nazionale. La lotta e lo sviluppo, lo ripeto, implicano l'esaurimento: un popolo si consuma lottando: più i popoli sono storici, più lo spirito della storia in essi s'incarna, e più sollecitamente si logorano. Ai tempi nostri possiam paragonare l'Inghilterra, e la Spagna. Non sarebbe da maravigliare, se l'Inghilterra come nazione, disparisse prima della Spagna; anzi, al pari

della Grecia, prima delle Indie che anche essa ha conquistate. È dunque vero dire, che popoli storici veramente son quelli che passano, perchè si consumano combattendo per attuare il pensiero divino.

C) La storia è un passaggio dall'immediatezza alla mediatezza.

Se havvi una storia ideale, di cui la storia reale, per usare l'espressione familiare, non è che una manifestazione, un'attuazione, uno sviluppo continuo; se, in altre parole, l'idea è il principio della storia; lo sviluppo, il movimento della storia, essendo fondato sulla natura dell'idea, deve riprodurre il movimento stesso di questa. E però la storia deve andare da uno stato immediato ad uno stato mediato.

Lo sviluppo storico, il corso degli avvenimenti può esser considerato sotto due aspetti diversi: sotto l'aspetto cronologico e sotto l'aspetto ideale. Gli avvenimenti si seguono nel tempo, e la storia si sviluppa nel tempo. Tal popolo precede o segue tal'altro popolo nel tempo. Senza l'idea della storia non vi sarebbe tra questi due popoli che un nesso cronologico, vale a dire, una giustaposizione, un legame estrinseco e accidentale, che non determinerebbe una filiazione storica propriamente detta tra di loro. Ma noi ammettiamo e dobbiamo ammettere che havvi l'idea della storia, e non solo l'idea della storia in generale, ma l'idea specifica delle varie nazionalità. E così noi ammettiamo che havvi, per esempio, l'idea della nazione o dello spirito greco, siccome quella della nazione o dello spirito romano. Vi è dunque un nesso, una successione ideale tra questi due spiriti, che domina la successione cronologica, in quanto è essa che la fa e la genera. Senza ciò si potrebbe supporre che dopo la Grecia in vece di Roma fosse potuto sorgere l'Asia o la Cina. [1]

Questa successione è svolgimento, è appunto un passaggio continuo da uno stato immediato ad uno stato mediato. E

[1] Vedi cap. terzo, II, sez. *B*) *I rapporti.*

la storia, riproducendo questa successione, è una catena di eventi che sviluppandosi s'inviluppano gli uni negli altri. Un nuovo popolo sorge nella storia: se per dir così questo popolo cadesse dal cielo in un deserto, esso dovrebbe ricominciare la storia. Ma la successione, il nesso ideale tra questo popolo e la storia che lo precede fa sì ch'esso cada su di un terreno già preparato, già fecondato dalla civiltà esistente. Così il nuovo popolo s'impadronisce degli elementi di questa e si assimila il passato, trasformandolo e facendovi penetrare una vita nuova e più perfetta.

Che questa sia la legge dello svolgimento storico e del progresso si vede chiaro quando si abbraccia la storia nel suo complesso. Noi non potremmo essere quel che oggi siamo senza il passato e se questo non fosse in noi involuto e consustanziato. Una nazione non deve dunque nè può rinnegare il passato; ma, dopo aver sceverato il vero dal falso, gli elementi essenziali dagli accidentali e locali, farlo suo e assimilarselo. Questo è l'aspetto tradizionale. Questo solo aspetto però non basta, perchè non trattasi di far vivere, ma rivivere il passato, e quindi bisogna trasformarlo, aggiungendovi il nuovo spirito. E questo è l'aspetto progressivo. Ora quella civiltà, quella zona storica o quella nazione che sa combinare questo doppio aspetto, l'aspetto tradizionale e l'aspetto progressivo, che abbraccia il passato e lo trasforma, aggiungendovi il nuovo spirito e facendolo servire ai nuovi scopi della storia, rappresenta una civiltà più ricca e più concreta di quella che la precede e ch'essa s'immedesima; imperocchè, oltre il passato, essa contiene il suo proprio spirito. Ed ecco il processo, secondo il quale la storia va continuamente sempre più mediatizzandosi.

Ma se tale è il processo necessario della storia, si deve riconoscere come massima generale questo principio, che nelle società moderne havvi più civiltà, cioè a dire, la storia è divenuta più mediata che nelle antiche.

Se vere sono queste considerazioni, è forza altresì riconoscere che il cominciamento della storia rappresenta l'immediatezza, vale a dire, che risalendo il corso della storia

noi dobbiamo arrivare ad uno stato immediato. Ma, beninteso — noi già lo sappiamo — la storia per cominciare ha bisogno di un certo sviluppo: vi vuole la società, un'organizzazione fissa e determinata, la quale implica l'esistenza dello Stato e delle diverse sfere sociali, secondo certi rapporti e certe leggi: vi vuole inoltre che un principio veramente storico animi e vivifichi questo organismo. Dico dunque, per parlare con più precisione, che nel cominciamento della storia havvi un momento immediato, ma non immediato in un senso assoluto, sibbene immediato relativamente al movimento storico, agli stadi, alle fasi storiche che posteriormente si sono svolte.

Eppure non è così che taluni si rappresentano il cominciamento della storia, anzi se lo rappresentano in modo affatto contrario, invocando in appoggio della loro opinione o la tradizione o certe indagini storiche, che sono state fatte in ogni tempo, ma più particolarmente ne' tempi nostri.

Primieramente, appoggiandosi alla tradizione e formandosi un concetto falso e, starei per dire, infantile dell'ideale e della perfezione, si è proclivi a collocare l'ideale della storia fuori di noi e fuori la cerchia de' tempi presenti, e a collocarlo sia dietro sia innanzi a noi, sia nel passato sia nell'avvenire.

Lasciamo da parte l'avvenire ed occupiamoci del passato, imperocchè questo è l'aspetto che qui direttamente contrasta alla nostra argomentazione. Quello in effetti che si sostiene è che nel cominciamento della storia non è l'immediatezza che domina, ma invece la mediatezza assoluta, la perfezione in tutta la sua realtà e pienezza, perchè si pretende che nel cominciamento la storia fosse il paradiso terrestre. È vero che il paradiso terrestre non corrisponde alle condizioni della storia presente, nè a quelle della storia passata; ma ciò, si aggiunge, è perchè l'uomo si degradò peccando. Ad ogni modo la storia è cominciata con quello stato di perfezione e di felicità in cui l'uomo viveva in amicizia con tutto il creato, senza lotte e senza bisogni.

Non occorre mostrare la falsità di questa ipotesi per non

ripeterci inutilmente, avendolo già fatto altrove.[1] Nondimeno non si dimentichi che questo ideale è un ideale, non dirò neppure dell'immaginazione, ma fantastico e contrario affatto alla ragione. Se l'uomo ha bisogni, è perchè i bisogni sono nell'idea stessa della natura umana. La vera natura umana non è la primitiva, ma quella che ha sviluppato i suoi bisogni o è in via di svilupparli. L'urto, la lotta degli interessi, dei bisogni e dei pensieri determinano e fanno la storia; onde più quelli sono sviluppati, e più questa è concreta, mediata e perfetta. Anche prendendo i bisogni più familiari e prosaici, si vedrà che la cosa sta così: *a fortiori* poi se si considerassero i più alti e più profondi. Così l'uomo si veste. Immaginando non so qual ordine di cose potrei dire che questo è un bisogno fattizio e del tutto accidentale: adunque l'uomo può andare ignudo. Ebbene, il vestirsi da se solo assorbe in qualche modo metà dell'attività umana. Quante industrie e quanta operosità fisica e morale si connettono al bisogno di vestirsi! Similmente il bisogno di nudrirsi e le varie forme che esso prende sono grande incitamento per l'agricoltura, l'industria, il commercio. Adunque il paradiso terrestre non corrisponde alla natura umana nè alla natura della storia; epperò questo ideale che avrebbe cominciato la storia si deve eliminarlo. L'ideale storico dobbiamo trovarlo in noi, nel presente e nell'avvenire, e non fuori di noi e in un passato ch'è fuori della storia.

Ma vi sono inoltre, come dicevo, certi dati storici che sembrano oppugnare il nostro principio — per esempio, le lingue. La lingua è il prodotto dello spirito di un popolo ed è lo strumento più atto a manifestarne il pensiero, onde si può dire che un popolo lascia nella lingua l'impronta della sua coltura. Data quindi una lingua e un grado di perfezione di essa, voi avete una civiltà e un grado di civiltà corrispondente. Ora alcuni sostengono che, riandando il corso delle lingue, è dato ricostruire una lingua primitiva da cui tutte le altre sono derivate; per modo ch'essa attesterebbe un ordine di cose, uno stato storico più perfetto e più mediato di quelli

[1] Vedi cap. sesto, III — *La felicità e la moralità come scopi della storia* — e IV — *Teorica della riabilitazione.*

che sono dappoi succeduti. Così, la conseguenza è evidente, non sarebbe vero che la storia avesse preso le sue mosse da un momento immediato.

Questo della lingua è un argomento già da noi a più riprese e sotto varie forme discusso e combattuto.[1] Nondimeno, trattandosi di materia della cui importanza non si può disconvenire, credo non ripetermi inutilmente, se qui aggiungo ancora qualche considerazione.

Lasciamo stare la difficoltà, anzi l'impossibilità di rintracciare questa lingua primitiva e universale. Il punto che è pregio dell'opera dimostrare è che, quando anche vi fosse stata una lingua primitiva, il fatto dell'esistenza non proverebbe ch'essa fosse stata più perfetta delle lingue derivate, nè per natural conseguenza che vi fosse stato un grado di civiltà superiore o anche uguale alla civiltà venuta dopo.

Alcuni per vero, come Bonald, seguaci della tradizione, pretendono che questa lingua primitiva è più perfetta, perchè trasmessa per l'intervento diretto di un'azione trascendente e divina. Dio ha parlato all'uomo e l'uomo ha ripetuto la parola di Dio. Ebbene, non si può ammettere che Dio abbia parlato così come un uomo parla a un altro uomo. Che Dio possa parlare internamente all'uomo, che vi possa essere una comunicazione invisibile di Dio all'uomo, si può ammetterlo in un certo senso; ma questo non è parlare, imperocchè per parlare ci vuole l'organismo. Ma ammesso anche che Dio abbia parlato e che l'uomo abbia ripetuto la parola di Dio, questo linguaggio varrebbe certo meno del nostro, perchè sarebbe stato un'imitazione e non un prodotto diretto dello spirito e dell'attività umana. Sarebbe un parlare inferiore a quello del fanciullo, perchè se il fanciullo imita, havvi nondimeno nel suo parlare una certa spontaneità e attività propria. Che se poi si vuole intendere che Dio ha messo nell'uomo la facoltà di parlare, questo è un modo di vedere più razionale: bisognerà però sempre intendersi sulla natura di Dio e sul modo in cui que-

[1] Vedi cap. secondo, IV — *Le razze e la lingua* — e cap. ottavo, III, sez. *A*) *Origini in generale* — *Generalità* — e IV, sez. *A*) *Origini proprie della storia* — *Generalità*.

sta facoltà sarebbe stata impartita all'uomo. Ora si può agevolmente scorgere che la vera radice del parlare è la natura, o per dir meglio, lo spirito umano, mentre se a questo il linguaggio non fosse essenziale, Dio non avrebbe potuto fare che l'uomo parlasse. Ad ogni modo è necessario escludere questo insegnamento materiale trasmesso dalla divinità.

Esclusa la tradizione, vediamo ora in modo diretto, se è vero che questa pretesa lingua primitiva vale più delle lingue derivate. A rendere in certa guisa sensibile il pensiero, prendiamo un esempio Abbiamo da un lato la lingua greca, ch'è il prodotto di una delle più alte civiltà, e dall'altro la francese, ovvero l'italiana o la tedesca. Si dice: la lingua greca è più perfetta della francese, per esempio, perchè è più poetica, più atta ad esprimere le varie forme e i varî aspetti del pensiero.

Innanzi tutto una lingua, per quanto perfetta, è sempre imperfetta in ciò che non può mai compiutamente esprimere l'essenza intima del pensiero. È questa un'impossibilità che nasce ad un tempo dalla natura della lingua e da quella del pensiero. La lingua manifesta e vela a un tempo stesso il pensiero, perchè il pensiero non può essere compreso che dal pensiero. Se la parola, vale a svegliare ed esprimere il pensiero, per afferrar questo bisogna però andare al di là di quella; bisogna non arrestarsi all'immagine e al segno ma penetrarne lo spirito. Senza ciò il segno, invece di agevolare, impedirebbe il libero movimento del pensiero. Se Dio stesso parlasse e io mi attenessi al puro suono, non lo intenderei. Di qui si rende manifesto che più un linguaggio è poetico e più è ingannevole. In generale la poesia, come l'eloquenza, che in ciò somiglia alla poesia, fanno come la luce troppo viva che abbarbaglia l'occhio e gli toglie il vedere. Esse seducono l'orecchio e non arrivano al pensiero; e turbando il cuore rendono ottusa la mente. Da un punto di vista speculativo non è dunque vero dire che più un linguaggio è poetico e più è perfetto.

Ammettiamo adunque che la lingua greca è più poetica della francese e che sotto questo rapporto la lingua francese rimane inferiore. Ciò non prova la superiorità della lingua

greca. Perchè, quando si raffrontano due lingue, non è solo all'aspetto poetico che si deve guardare, ma bisogna raffrontarle sotto tutti i loro aspetti e da' vari lati che presentano. Esaminata così in generale la questione, si potrà vedere come la lingua francese la vinca in perfezione sulla greca. In vero il linguaggio francese è l'immagine e il prodotto di un pensiero che intende la civiltà greca, che si assimila, manifesta ed esprime a suo modo la civiltà greca; mentre il pensiero greco non esprime e non è atto ad esprimere la civiltà francese. E se il pensiero francese compendia e riassume in sè il pensiero greco, ciò vuol dire che il linguaggio francese comprende il linguaggio greco; mentre questo non comprende quello. Ecco il punto determinante che costituisce la perfezione di una lingua.

Estendendo ora ed applicando questa conclusione ad una lingua primitiva nel suo rapporto con le lingue derivate, è chiaro che queste non sono meno perfette; al contrario, sono più perfette della lingua madre. Lo ripeto, quando si stabilisce un raffronto tra una lingua madre e le lingue derivate, bisogna raffrontarle nel loro complesso. Allora si vede che le ultime hanno maggior valore e perfezione della prima. Perchè l'esordio, l'inizio non vale più degli sviluppi, nè il padre vale più del figlio. Non bisogna credere che lo svolgimento non aggiunga nulla all'essere che si svolge. Esso in vece vi aggiunge nuovi elementi. Se così non fosse, un ente prima di svolgersi sarebbe già compiuto e finirebbe per ciò stesso la ragione del suo svolgimento. Se dunque vi è mai stata una lingua primitiva, una lingua madre, deve dirsi che dessa è una lingua immediata a fronte delle lingue derivate. Queste hanno facoltà, attitudini, proprietà che non sono nella lingua madre. E per riassumere il mio pensiero, dico che le lingue derivate hanno la potenza di esprimere ciò ch'esprimeva l'antica lingua madre, e dipiù quella di esprimere i nuovi bisogni, le nuove forme del pensiero, comunque, sotto un qualche rispetto, potessero essere riconosciute come inferiori alla lingua madre. Le traduzioni, di cui non si trovano vestigi negli antichissimi tempi della storia, e che non appariscono se non quando questa è più sviluppata e più mediatizzata, sono una

riprova della verità delle nostre parole. Avvegnachè il significato e l'importanza delle traduzioni stiano nel far passare e nel riprodurre la vita ed il pensiero di un popolo, che più non esiste, nel pensiero e nella vita di un popolo presente.

Queste considerazioni debbono aver per risultato di rifermare il nostro principio, che il punto di partenza della storia, quello stato primitivo, dal quale si sono man mano svolti gli avvenimenti posteriori, tutta la trama della storia, è uno stato immediato, e quindi più semplice e meno perfetto di tutto ciò ch'è venuto in appresso. Se non s'intende questo punto, non s'intende la storia reale; anzi si toglie alla storia ogni valore.

Se non che, quando gettiamo lo sguardo sulla storia in generale, e ci arrestiamo alla sua superficie senza afferrare i caratteri differenziali delle varie nazioni, noi incontriamo a' diversi momenti della storia e presso le varie nazioni più o meno gli stessi elementi. Se, per esempio, guardasi alla superficie della vita orientale e della vita greca, si troverà nell'una come nell'altra a un dipresso le stesse istituzioni sociali. E in realtà bisogna che la cosa stia così, avvegnachè queste istituzioni, questi elementi siano necessari alla esistenza della storia. Come dunque, si dirà, ammettere questo passaggio della storia dall'immediatezza alla mediatezza, questo cammino pel quale essa, partendo da uno stato immediato, va sempre più mediatizzandosi e divenendo più concreta e più sviluppata? Ecco qualche considerazione atta a rimuovere questa obbiezione.

Egli è vero che una società deve comprendere certi elementi, certe istituzioni essenziali perchè la storia sia; ed è vero altresì che questi elementi e queste istituzioni riscontransi più o meno in ogni società. Ma primieramente da una nazione ad un'altra vi può essere differenza nel numero e nella quantità, in questo senso che nell'una vi sono più elementi che nell'altra. Questa intanto non è che una differenza subordinata. Quello che vi ha di essenziale è che i medesimi elementi, le medesime istituzioni non hanno esistito nè hanno funzionato sempre e da per tutto alla guisa stessa. Per sempli-

ficare la questione, limitiamoci a guardare al modo come è stato attuato il rapporto dello Stato e degl' individui nelle società primitive, ovvero nel mondo orientale, ch'è quello in cui la storia ha avuto il suo inizio e il suo cominciamento e che rappresenta per ciò stesso il momento immediato della storia.

Certamente nel mondo orientale noi troviamo lo Stato e gl' individui, come gli troviamo nel mondo greco e nel romano e anche nel mondo moderno. Ma qual'è il rapporto di questi due elementi e com'è ch'essi funzionano? È chiaro che nel mondo orientale l'individuo è meno che individuo, perchè non ha coscienza della propria individualità, dei propri diritti, della propria energia. Esso non si muove o si muove solo passivamente, direi quasi meccanicamente, nella sostanza astratta e avviluppata dello Stato. Anche nella famiglia antica, quando la si paragona con la moderna, si trova un riflesso di quest'ordinamento. Nella famiglia antica vi sono gli stessi elementi che nella nostra; ma lo spirito paterno assorbe e quasi spegne il volere degl' individui, membri della famiglia, mercè il suo potere ferreo e assoluto. Mettendo poi il mondo orientale, a raffronto col mondo posteriore, si vede che in esso domina una forma di dispotismo per cui la volontà e l'energia individuali sono assorbite e annullate nelle forme rigide della casta, o nella volontà dell'uno. Questo stato di cose, noi diciamo, è immediato, perchè l'attività subbiettiva vi è soffocata. Parlo dell' individuo; ma le mie parole si riferiscono pure alle altre parti, sfere e funzioni sociali, che sono intermedie tra l'individuo e lo Stato. In vero le varie potenzialità della natura umana, le varie sfere di attività, di libertà e di subbiettività, che costituiscono l'organismo sociale, non esistono o non sono appieno sviluppate, e non possono liberamente funzionare, perchè non havvi che la volontà dell'uno. Tutti guardano all'uno per operare conformemente alla sua volontà e per muoversi automaticamente con essa. Non occorre mettere a rincontro di questa specie di rapporto tra lo Stato e l'individuo quello che la storia moderna ha sanzionato e va tuttodì con maggior precisione delineando. La differenza è tanto grande, il distacco sì profondo

che a tutti deve di per se stesso apparire manifesto. Onde ognuno vede che i vari elementi della storia, comunque alla superficie possano sembrare gli stessi, pure in fondo sono differenti pel modo come esistono e come funzionano.[1]

Ma mi affretto a soggiungere che havvi un elemento più speciale e caratteristico, che, comunicandosi allo Stato e agl'individui, come in generale a tutti gli elementi sociali, dà loro un'espressione ed una fisonomia propria, e introduce in essi la differenza e la distinzione. È per questo elemento che lo Stato come gl'individui di una data nazione storica assumono certe note caratteristiche, che gli diversificano dallo Stato e dagl'individui di altre nazioni. Di questo elemento noi abbiamo tenuto lungo discorso, e fa appena bisogno ricordare che desso è lo spirito nazionale. Lo spirito nazionale è l'elemento determinante, l'idea specifica che fa la storia di una nazione e i vari elementi come i vari momenti di questa storia: esso, in una parola, è l'elemento veramente storico. Quando si guarda alle varie idee nazionali, allo spirito delle varie nazioni, è allora che si comprende come la storia sia partita da uno stato immediato per arrivare ad uno stato mediato.

Queste rapide considerazioni non sono che un avviamento alla soluzione dell'obbiezione. Esse, in altre parole, non servono che ad indicare la via per la quale si può arrivare alla vera soluzione. Imperocchè quanto a dimostrare in modo diretto, speciale e concreto che la storia è stata ed è un cammino continuo, un passaggio successivo da uno stato immediato a uno stato mediato, e da uno stato mediato ad uno stato sempre più mediato; quanto a dimostrare che i vari elementi della storia, se per un lato sono gli stessi, per un altro sono diversi, in quanto la storia svolgendosi, essi si sviluppano in modo più compiuto e funzionano sotto una forma più larga; e quanto da ultimo a dimostrare che lo spirito delle nazioni o le varie idee nazionali, mentre distinguono ciascuna nazione dalle altre, divengono sempre di più

[1] Vedi cap. quarto, V in fine — *Una nazione deve rappresentare un' idea speciale.*

in più concrete, complesse e mediate; sono punti questi che non si possono altrimenti dimostrare, se non costruendo la filosofia della storia in concreto, penetrando ne' suoi particolari e determinando le singole idee nazionali, lo spirito delle varie nazioni. Il che farà l'obbietto delle nostre future investigazioni.

FINE.

1108729

SOMMARIO.

AVVERTENZA..... Pag. I

PREFAZIONE.

LA FILOSOFIA DELLA STORIA E L'IDEALISMO..... IX

I. Qualche parola d'introduzione. — II. La storia ha le sue leggi e la filosofia della storia è la determinazione di esse. — III. Ma in virtù di qual principio si può determinarle? — IV. La scienza della storia è una scienza nuova com'è nuova la scienza in generale. — V. L'idea e l'idealismo prima di Hegel. — VI. Bisogna giungere ad Hegel per trovar realizzata l'idea in modo concreto e sistematico. — VII. Innanzi questo momento la filosofia della storia non era possibile. — VIII. E però Hegel è il primo che riesca a costruire una vera filosofia della storia. — IX. Si esamina il punto di vista della filologia. — X. E si mostra che l'unità storica dei filologi non può essere che l'unità ideale e sistematica egheliana. — XI. Si esamina poi il punto di vista del positivismo. — XII. Pretensioni del positivismo. — XIII. Il positivismo non è un nuovo sviluppo del pensiero. — XIV. Esso, se non è un materialismo, è un idealismo contraffatto e spurio. — XV. Un cenno sulla filosofia positivista della storia, di Buckle. — XVI. La *Filosofia della Storia* di Hegel è il più gran monumento della ragione storica. — XVII. Lo studio di questa parte della filosofia di Hegel suppone la conoscenza di tutto il suo sistema. — XVIII. Questa *Introduzione* offre appunto il complesso dei principii ideali e generali, al di fuori dei quali la filosofia della storia non può essere. — XIX. Essa dipiù si lega intimamente con la *Prolusione* del Vera al corso delle sue lezioni.

Digitized by Google

CAPITOLO PRIMO.

GENERALITÀ.

I. Se vi sia una filosofia della storia ..... Pag. 1
Se vi sia e se possa esservi una filosofia della storia. — Scetticismo storico. — La storia è governata da leggi. — Atto di fede nell'esistenza della filosofia della storia.
II. Diverse forme della storia 4
Storia *ad narrandum*. — E storia *ad docendum*. — Storici della prima forma. — Storici della seconda. — Vero concetto dell'imparzialità storica. — Passaggio da queste forme della storia alla filosofia della storia.
III. Se la filosofia della storia è scienza nuova 9
In qual senso la filosofia della storia può dirsi *Scienza Nuova*. — Nell'antichità troviamo solo qualche antecedente della filosofia della storia. — Ragione fondamentale per cui gli antichi non si elevarono al concetto di questa scienza. — Il Cristianesimo ha anche contribuito allo sviluppo di tal concetto.
IV. Obbietto e rapporti 12
L'obbietto della filosofia della storia è lo spirito delle varie nazioni. — La scienza è superiore alla storia. — Rapporti della filosofia della storia con la filosofia. — La filosofia della storia è una scienza limitata. — La filosofia si svolge forse come ogni altro avvenimento storico?
V. Del metodo 19
La filosofia della storia può determinare i principii, non i fatti particolari della storia. — Perchè in ciò la filosofia della storia differisce, per esempio, dall'astronomia? — La questione del metodo. — Nella costruzione della filosofia della storia bisogna seguire il metodo speculativo.

CAPITOLO SECONDO.

ESAME DELLE VARIE TEORICHE INTORNO AL PRINCIPIO DETERMINANTE DELLA STORIA.

Introduzione 26
I. Teorica di Montesquieu 27
Pensiero fondamentale dello *Spirito delle Leggi*. — Di-

fetto sostanziale di questo libro. — Ipotesi di Montesquieu per spiegare la storia. — La natura o il clima è un elemento della storia. — Ma non ne è l'elemento determinante.

II. Teorica di Herder ..... Pag. 33

Herder è uno spiritualista, non un metafisico. — La sua filosofia della storia è piuttosto una storia prammatica. — Anzi una poesia della storia dell'umanità. — E per ciò stesso in essa havvi tutto, ma tutto in modo vago e indeterminato. — In fondo poi il punto di vista di Herder non differisce da quello di Montesquieu.

III. La tradizione e l'abitudine 40

Importanza della tradizione nella storia. — Essa offre un doppio insegnamento: nazionale l'uno, l'altro umanitario. — La tradizione però non è il principio motore della storia. — Anche l'abitudine non è meno necessaria della tradizione. — Utilità dell'abitudine. — Suoi difetti. — Ma nemmeno l'abitudine può spiegare la storia.

IV. La razza e la lingua 46

Posizione del problema rispetto alla razza. — La razza è indipendente dal clima. — Con la razza non si spiega la storia. — La razza è un elemento potenziale della storia. — Dal punto di vista filosofico la lingua non è il principio motore della storia. — Il punto di vista filologico. — Risultati insufficienti delle ricerche filologiche. — Critica del punto di vista filologico.

V. Teorica di Bossuet 57

La provvidenza è il principio della storia. — Tal'è il punto di vista di Bossuet. — Egli però non determina il concetto di provvidenza. — La provvidenza è l'idea. — E la provvidenza della storia è l'idea della storia.

VI. Teorica di Vico 64

A) Generalità.

Anche la storia è governata dalla ragione. — Passaggio da Bossuet a Vico. — Uno sguardo generale sul punto di vista di Vico.

B) *De antiquissima Italorum sapientia. — Il Vero Omero. — De universi juris uno principio et fine uno.*

I lavori del Vico che precedono la *Scienza Nuova*. — Concetto del primo di questi lavori. — Rapido esame e critica. — Il *Vero Omero*. — Valore delle vedute del Vico. — E loro imperfezione. — Di un'idea eterna del diritto. —

È questo il precedente più diretto della *Scienza Nuova*. — Difetto di questa concezione di Vico.

C) La Scienza Nuova.

Introduzione. — Concetto della *Scienza Nuova*. — Vico generalizza due fatti: la vita individuale e la storia romana. — Critica di questo processo di generalizzazione. — Una vita primitiva e selvaggia. — Il concetto di Vico esclude una metà della storia. — Ed esclude, tra l'altro, anche il Critianesimo. — Conclusione.

CAPITOLO TERZO.

LA STORIA È UN SISTEMA.

Introduzione ..... Pag. 86

I. Elementi fondamentali della storia 87

A) La logica.

La logica è uno degli elementi fondamentali della storia. — Si mostra con un esempio. — Senza questo elemento la storia non potrebb'essere.

B) La natura.

La natura è un altro elemento della storia. — Come sfera geografica la natura è il fondamento della storia. — La natura inoltre è il campo dell'illusione. — L'illusione non è subbiettiva, ma obbiettiva. — E anche l'illusione è un elemento essenziale della storia.

C) Lo spirito.

Lo spirito nega e contiene la natura. — Lo spirito e la natura non possono andare l'uno senza dell'altra. — Questa indissolubilità è determinata dalla dialettica. — Azione dello spirito sulla natura. — La storia con quest'azione si confonde.

II. L'unità e i rapporti nella storia 101

A) L'unità.

La storia è un ente sistematico. — Essa è inoltre un ente concreto. — In fine è un ente uno. — L'unità della storia si spiega per la forma sistematica del suo sviluppo. — La storia va dall'astratto al concreto.

B) I rapporti.

Realtà del rapporto. — Il rapporto ideale fa il rapporto reale. — Evoluzione ed involuzione ideali. — Applicazione

di questi concetti alla storia. — Necessità di studiare ed assimilarsi il passato.

III. La dialettica nella storia..... Pag. 118

La forma sistematica è la forma dialettica. — Moltiplicità delle nazioni. — Loro identità e loro differenza. — Nazioni storiche e nazioni non storiche. — Anche la dualità delle nazioni è un risultato della forma dialettica assoluta.

CAPITOLO QUARTO.

LO SPIRITO NAZIONALE.

I. Generalità..... 126

Esistenza di uno spirito nazionale. — Lo spirito nazionale è un'idea. — Come lo spirito nazionale è un'idea? — E perchè questa idea la chiamiamo *spirito*?

II. Lo spirito nazionale è un ente sistematico..... 130

Lo spirito nazionale è un'idea complessa. — La natura è un suo elemento integrante. — Esso inoltre riassume le varie sfere dello spirito. — E per tanto è un ente sistematico. — Il che si mostra meglio con qualche considerazione sull'individuo, la famiglia e lo Stato.

III. Lo Stato è il rappresentante dello spirito nazionale.. 135

Lo Stato è l'elemento determinante dell'organismo sociale. — Necessità di una forma politica. — La questione della varietà delle forme politiche. — Lo Stato è il rappresentante dello spirito nazionale. — Una nuova idea deve incarnarsi nello Stato. — Senza ciò non si spiega il dualismo di nazioni storiche e nazioni non storiche.

IV. Individui storici..... 142

Concetto che lo storico e l'uomo politico si fanno della storia. — Cosa havvi in fondo degl'interessi nazionali? — Gl'individui storici. — Loro natura universale. — L'elemento universale si riassume nell'individuale. — La nazione è rappresentata da uno e da pochi individui nel governo. — Le grandi individualità sorgono presso le grandi nazioni.

V. Una nazione deve rappresentare un'idea speciale..... 151

L'intendimento concepisce le nazioni nei loro rapporti o come identiche o come differenti. — Invece esse sono a un tempo identiche e differenti. — Una nazione deve rappresentare uno spirito o un'idea speciale. — È quest'idea che

distingue una nazione da tutte le altre. — Quest'idea è superiore a tutte le parti dell'organismo sociale. — Applicazione di questi principii alla teorica di Vico.

VI. Il diritto delle nazioni ..... Pag. 162

Nazioni storiche e nazioni non storiche. — Il concetto del diritto. — Applicazione di questo concetto alle nazioni storiche. — Questo concetto spiega primieramente la conquista. — Esso giustifica altresì le rivoluzioni. — E da ultimo legittima l'operare de' grandi uomini.

VII. Il sorgere e il cadere delle nazioni 169

Come le nazioni si formano? — Si esamina la questione speculativamente. — Non è la natura che può formare le nazioni. — E molto meno il caso. — Ma è un'idea, un pensiero storico. — Donde si ricava ch'è lo spirito nazionale che fa e disfà se stesso. — La natura specifica della sfera della storia spiega il sorgere e il cadere delle nazioni. — Si anticipa ch'è la presenza dell'assoluto che disfà la nazioni.

VIII. Il problema delle nazionalità 178

Posizione del problema. — Argomenti in pro della teoria delle nazionalità. — Cosa è risorgere? — Difficoltà di un risorgimento. — Non havvi intanto vero risorgimento senza la rigenerazione del pensiero. — E come rigenerarlo?

IX. Passaggio dallo spirito nazionale allo spirito dell'umanità 185

Lo spirito nazionale è un ente limitato. — È limitato internamente ed esternamente. — Questa limitazione non è una limitazione reciproca che le varie nazioni si fanno fra loro. — Ciò che fa la limitazione dello spirito nazionale è lo spirito dell'umanità. — Il che mostra più chiaramente ch'è questo spirito che fa sorgere e cadere le nazioni.

CAPITOLO QUINTO.

LO SPIRITO DELL' UMANITÀ.

I. Esistenza dello spirito dell'umanità 191

Si pone il problema se vi sia uno spirito dell'umanità. — Lo spirito dell'umanità non è la generalizzazione delle varie nazioni. — Esso è il principio di loro unità. — L'esistenza dello spirito dell'umanità si dimostra con parecchi argomenti.

II. Rapporti dello spirito dell'umanità..... Pag. 198
Rapporto necessario e assoluto dell'umanità con lo spirito delle nazioni. — Se l'umanità non può essere senza le nazioni, essa è però loro superiore. — Azione dello spirito dell'umanità sulle varie nazioni. — Se ne deduce ancora una volta ch'è la sua presenza ch'eleva ed abbassa le nazioni.

III. Natura propria dello spirito dell'umanità..... 204
Lo spirito dell'umanità è l'ente più intelligibile. — Esso è inoltre l'ente più universale. — La sfera propria di questo ente è la sfera della scienza. — Questa sfera presuppone tutte le sfere inferiori. — Passaggio alla teoria del progresso.

CAPITOLO SESTO.

IL PROGRESSO.

I. Generalità..... 211
S'introduce la questione del progresso. — Necessità di determinarne l'intrinseca natura. — Difficoltà che s'incontrano nel soddisfare a questa necessità.

II. Il concetto di finalità..... 214
Concetto di finalità. — Rapporto assoluto fra il punto di partenza, i mezzi e il fine. — *Il fine giustifica i mezzi.* — Il principio di finalità è un principio astratto.

III. La felicità e la moralità come scopi della storia... 220
La felicità come scopo supremo della storia. — Qui s'intende parlare di una felicità materiale. — Questo stato di felicità ripugna alla ragione e alla storia. — La felicità nella storia è in ragione inversa della civiltà. — Nemmeno la moralità può essere lo scopo supremo della storia. — La moralità e la virtù sociale non sono quelle dell'individuo e della famiglia. — Inoltre l'immoralità è in ragion diretta della civiltà. — Da ultimo la moralità e la felicità sono un effetto e un risultato.

IV. Teorica della riabilitazione..... 227
Posizione della teorica. — Il concetto di un paradiso terrestre preistorico è falso. — E non meno falso è quello di un paradiso terrestre come scopo al quale la storia s'indirizza. — La guerra e la rivoluzione. — Loro necessità. — Difetto radicale di questa teorica. — Essa ci riconduce all'idea.

V. Il progresso è definito e relativo..... Pag. 237

Falso concetto di un progresso indefinito. — Il progresso è definito. — Esempi: la famiglia e la proprietà. — Il progresso è non solo definito, ma anche relativo.

VI. Fattori del progresso..... 243

Il progresso non è e non può essere universale e uguale per tutte le nazioni. — E in una stessa nazione progressiva non è universale nè uguale per tutte le sue sfere. — Fattori del progresso. — L'individuo e la nazione. — Il vero fattore del progresso è l'umanità. — Il regresso nazionale è una condizione del progresso. — Il progresso umanitario non è indifferente al progresso nazionale.

VII. Sostanza del progresso..... 252

A) Il progresso sta nello spirito e nell'idea.

Il progresso non sta negl'interessi materiali. — L'attività materiale è il risultato dell'attività spirituale. — E quindi lo sviluppo spirituale non è subordinato al materiale: al contrario. — Il progresso dunque sta nello spirito. — Due sono le sfere dello spirito: il pensiero e l'azione. — L'essenza intima del progresso consiste nell'idea concreta che abbraccia il pensiero e l'azione.

B) La scienza è la vera sostanza del progresso.

Ogni svolgimento storico è un progresso. — Esempio: il mondo romano e il medio evo. — Un nuovo sviluppo deve riassumere gli sviluppi anteriori. — Il progresso è un ente concreto e sistematico. — Havvi dunque in ogni momento di progresso un punto determinante. — E questo punto determinante è la scienza. — La scienza spiega e fa il progresso. — Perchè è essa che concilia l'elemento mutabile con l'immutabile.

VIII. Conclusione..... 273

Dalle cose dette si raccoglie che il progresso non può che essere limitato. — Si possono non però supporre sviluppi indefiniti, senza uscir mai dall'idea. — Esempi: l'arte e la religione. — Come havvi progresso se non può effettuarsi al di fuori dell'idea?

IX. Applicazione della teoria del progresso..... 280

A) Alla popolarizzazione della scienza.

Necessità di procedere sistematicamente. — La popolarizzazione della scienza è cosa impossibile. — Le due metafisiche del signor Cousin. — La teoria della popolarizzazione della scienza toglie sua origine dal radicalismo

democratico. — Questa teoria va contro se stessa. — Conclusione.

B) Ad alcune formole socialiste.

Il comunismo puro e i suoi temperamenti. — Si esaminano quattro formole che si riferiscono al principio socialista. — La 1ª *secondo i bisogni*. — La 2ª *secondo il merito*. — La 3ª *secondo il lavoro*. — La 4ª *secondo la giustizia*. — Conclusione.

C) Alla libertà di coscienza.

Aspetto storico della questione. — Importanza della questione religiosa. — Aspetto speculativo. — La libertà di coscienza non è una libertà puramente interna. — Essa suppone un'organizzazione e una gerarchia. — La libertà e il diritto. — Non havvi libertà al di fuori della regola. — Questa ch'è condizione di ogni forma di libertà la è benanche della libertà di coscienza. — In che senso questa libertà può costituire un progresso?

CAPITOLO SETTIMO.

L'IDEA È IL PRINCIPIO DELLA STORIA.

I. Generalità..... Pag. 319

L'idea è il principio determinante della storia. — La storia è una serie di momenti ideali. — Esempio: il Cristianesimo. — L'idea, in quanto principio della storia, è l'idea pensata in qualche modo come idea. — La natura non ha storia. — E nemmeno l'animale. — Dove l'idea si pensa assolutamente come idea?

II. L'idea o l'assoluto nella storia..... 327

L'assoluto è e non è nella storia. — E perciò stesso esso diviene e non diviene nella storia. — Il divenire non è un imperfezione, ma una perfezione. — E quindi l'assoluto diviene. — Il divenire dell'assoluto trova la sua conferma nella storia. — Cosa diviene e cosa non diviene? — L'idea astratta non diviene: è immutabile. — Oltre l'idea astratta havvi anche lo spirito che non diviene. — Lo spirito però nelle sfere inferiori della sua esistenza diviene. — E non diviene solo in quanto sfera della scienza.

III. Il pensiero è il motore della storia..... 343

La scienza è il pensiero. — Il pensiero non si muove e

non diviene. — Il pensiero è il motore della storia. — Esso muove se stesso, in quanto pensiero nella natura. — Passaggio al capitolo seguente.

CAPITOLO OTTAVO.

DELLE ORIGINI E DELLA NATURA DELLA STORIA.

I. Se possa esservi altra storia oltre la presente....Pag. 350

Posizione della questione. — Noi non dobbiamo occuparci di una vita futura. — Una storia diversa dall'attuale è impossibile. — Nulla provano contro la nostra storia gli argomenti tratti dal mondo morale. — Non che gli altri cavati dal fisico. — E ancora meno provano le rivoluzioni del globo. — Un'altra storia sarebbe simile all'attuale. — Perchè la storia attuale è una storia assoluta. — E la terra è il più perfetto dei pianeti.

II. Se la storia avrà un termine 359

La possibilità di una vita futura non ha che fare con la questione. — La supposizione di un termine assoluto delle cose e della storia è inammessibile. — E non lo è meno quella di un termine relativo. — L'eternità della storia non si oppone al progresso.

III. Delle origini in generale 364

A) Generalità.

Posizione della questione. — La vera questione delle origini non è l'empirico-storica. — Ma l'ideale. — Esempio: la lingua.

B) Origine del mondo.

La storia e il mondo sono eterni. — Le ipotesi della geologia non contraddicono a questa eternità. — Anzi la implicano. — La creazione dal nulla è un concetto irrazionale. — Si mostra l'impossibilità di una creazione dal nulla. — Se la storia non è creata, è nullameno divenuta. — E col divenire si spiegano anche le rivoluzioni del globo.

C) Origine dell'uomo.

L'uomo è il prodotto dell'idea. — E per tanto è increato. — La questione di una o più creazioni non ha un valore scientifico. — Se l'uomo non è cominciato, egli però è divenuto. — Ove bisognerà cercare l'unità del genere umano?

IV. Delle origini proprie della storia..... Pag. 386

A) Generalità.

L'origine delle cose è un momento essenziale. — Ma non è che un momento. — Posizione della questione intorno alle origini proprie della storia. — Finchè non havvi società, non havvi storia propriamente detta. — E a ciò non bastano l'individuo nè la famiglia.

B) Epoche mitiche.

Del mito in generale. — Il mito penetra dovunque. — Bisogna non di meno distinguere le epoche mitiche dalle storiche. — Ragion d'essere delle epoche mitiche. — Esse sono periodi d'indeterminazione che si fondano sul movimento stesso dell'idea logica. — E però non costituiscono la storia propriamente detta.

C) Funzione della mitologia.

Posizione della questione. — Si determina la natura del mito. — Senza la mitologia non havvi religione nè arte. — La mitologia, penetrando nelle varie sfere della vita nazionale, vi suscita il sentimento dell'ideale. — E così essa ha un'influenza diretta sulla vita di una nazione. — Conclusione.

D) Tempi migratorii.

Simili alle epoche mitiche sono i tempi migratorii. — Anche qui la questione storica cede il passo all'ideale. — Nemmeno i popoli immigranti costituiscono la storia propriamente detta. — Perchè essi non sono in possesso di un organismo nazionale.

E) Lo scopo della storia ne determina l'origine.

Lo scopo della storia è di collocare l'uomo nella sfera della libertà. — Si mostra con un esempio. — La famiglia non può raggiungere questo scopo. — E l'ipotesi di un'agglomerazione di famiglie non prova nulla in contrario. — Solo lo Stato può realizzarlo. — E come e per che modo lo Stato realizza la libertà? — Finchè dunque non vi è Stato non vi è storia. — Lo Stato però per realizzare lo scopo della storia deve rappresentare un principio di autorità.

F) La forma politica.

Necessità della forma politica. — Rapporto della forma politica con lo spirito nazionale. — Lo spirito nazionale genera le varie forme politiche. — Ma con esse non s'identi- [illegible] Da questo principio si cavano alcune conseguenze. — [illegible] Hegel la forma politica più perfetta è la monar-

chico-costituzionale. — A questo pensiero però non bisogna accordare un senso assoluto. — La forma costituzionale moderna non ha nulla a che fare con le forme miste dell' antichità. — Pregi e qualità di questa forma, per cui la si può considerare come più perfetta. — Rapido raffronto tra questa e le altre forme.

V. L' IMMEDIATEZZA E LA MEDIATEZZA NELLA STORIA ..... Pag. 429

A) Generalità.

Il momento immediato e il momento mediato. — Si determina il valore di questo doppio momento. — Il momento immediato non è uno stato semplice. — L' immediatezza e la mediatezza si riscontrano esattamente nella storia. —

B) La mediatezza nella storia è rappresentata dalle nazioni storiche.

Le nazioni storiche rappresentano lo stato mediato della storia. — E vere nazioni storiche son quelle che passano e si estinguono. — Ciò si mostra con argomenti storici e speculativi.

C) La storia è un passaggio dall' immediatezza alla mediatezza.

Nelle società moderne havvi più civiltà che nelle antiche. — E il cominciamento della storia rappresenta l' immediatezza. — L' ipotesi del paradiso terrestre è immaginaria. — L' argomento desunto dalla questione delle lingue non ha valore. — Esempio: la lingua greca e la francese. — Che se gli elementi della storia sono identici, sono anche diversi presso le varie nazioni. — Conclusione.

Scritti del Prof. A. Vera.

Introduction à la Philosophie de Hégel, deuxième édition, revue et augmentée de Notes et d'une Préface. — Paris, Germer Baillière. 1 vol. in-8°, fr. 6.

Logique de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel. — Paris, 2 vol. in-8°, fr. 12.

Problème de la certitude. — Paris, 1 vol. in-8°, fr. 3.

Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termine doctrina. — Paris, in-8°, fr. 1, 50.

Inquiry into Speculative and Experimental Science. — in-8°. London, chez Trübner.

History of religion and of the Cristian Church by Bretschneider translated into English. — London, in-4°, fr. 6.

L'Hégélianisme et la Philosophie. — Paris, fr. 3, 50.

Mélanges philosophiques. — Paris, 1 vol. in-8°, fr. 5.

Prolusioni alla Storia della Filosofia, e alla Filosofia della Storia. — Napoli, 1863, volumetto in-8°, fr. 2.

Due Frammenti. — Napoli, in-8°, fr. 1.

La pena di morte. — Napoli, in-8°, fr. 1.

Essais de Philosophie Hégélienne. Paris, Germer Baillière. — fr. 2, 50.

Philosophie de la Nature, de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel. — Paris Germer Baillière. 3 vol. in-8°, fr. 24.

Philosophie de l'Esprit, de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée de deux Introductions et d'un Commentaire perpétuel. — Paris, Germer Baillière. 2 vol in-8°, fr. 20.

Sotto il torchio.

Deuxième édition de la **Logique**, revue et considérablement augmentée. — Paris, Germer Baillière.

Premier volume de la **Philosophie de la Religion, de Hégel**, traduit pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel. — Paris, Germer Baillière.

Digitized by Google

Scritti di Raffaele Mariano.

La pena di morte, considerazioni in appoggio all'opuscolo del prof. Vera, — Napoli, 1864.

Lassalle e il suo Eraclito, Saggio di Filosofia egheliana. — Firenze, Successori Le Monnier, 1865.

Il Risorgimento Italiano secondo i principii della filosofia della Storia. — Firenze, Civelli, 1866.

La Philosophie contemporaine en Italie, Essai de philosophie hégélienne. — Paris, Germer Baillière, 1868.

La Razza nera, Saggio di Filosofia della Storia. — Torino, 1869.

Digitized by Google